

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 1ª)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

REDACCION

GUILLERMO BLANCO

GUSTAVO E. PONFERRADA

1953

2do. TRIMESTRE

Año VIII

Núm. 28

EVA PERON - BUENOS AIRES

INTOLERANCIA DE LA VERDAD Y TOLERANCIA DEL AMOR

1. — *La verdad es la conformidad de la inteligencia con el ser. Comparando y reintegrando el concepto o aspecto abstraído de la realidad con la realidad misma, intuitivamente dada en la imagen sensible, la inteligencia ve y afirma —o niega— en el juicio esta conformidad.*

Por su misma índole la conformidad no admite grados: dos cosas o se conforman o no, o se identifican o son distintas.

El error, que es negación o, mejor, privación de verdad, es, por eso mismo, disconformidad o falta de adecuación entre el concepto y la realidad. Por su misma esencia el error admite indefinidos grados, según sea su alejamiento del único e indivisible punto de la conformidad en que consiste la verdad. Dos y dos son cuatro y únicamente cuatro. Pero dos y dos no son cinco, ni seis, ni ninguno de todos los números, excepto cuatro.

2. — *La inteligencia humana tiene diversos criterios inmediatos para discernir la verdad. Pero todos ellos se reducen al supremo y universal de la evidencia, que no es sino la manifestación misma del ser o verdad ontológica. Por la evidencia la inteligencia descubre y ve que una cosa es lo que es y no es otra cosa, y a la vez ve su propia conformidad con la cosa: conoce la verdad del ser y conoce que conoce esa verdad.*

Cuando la inteligencia yerra, atribuye un concepto o aspecto real a una realidad que no le pertenece o, viceversa, lo niega de una realidad a la que le pertenece. Cuando la inteligencia yerra, no tiene conciencia de que yerra, pues de otro modo no erraría: la conciencia del error, de la disconformidad de la mente con la cosa, desvanecería el error. Cree ver que una cosa es de un modo determinado, cuando en verdad no lo ve así. No tiene ni puede tener evidencia del error. Sólo la verdad ofrece evidencia de sí.

De lo cual se sigue que si la inteligencia no afirmase ni negase nada sin evidencia, no erraría nunca. Frente a la verdad evidente, la inteligencia es infalible. Claro que la verdad en muchos casos no presenta tal carácter; y el hombre, en su vida cotidiana, en la necesidad que tiene de actuar, ha de

contentarse muchas veces con verdades no plenamente evidentes y, por eso también, algunas veces yerra. Pero queda en pie que frente a la verdad manifestándose con toda evidencia, la inteligencia no puede errar.

3. — Cuando la inteligencia, pues, no sólo tiene la verdad, sino que está segura que la posee, determinada por la evidencia objetiva con que ésta se le presenta, no puede dudar —está cierta de la misma— y consiguientemente no puede admitir o tolerar la negación o duda de ella.

En efecto, en el plano de la actividad estrictamente intelectual o teórica, de la pura contemplación de la verdad, no cabe libertad. Frente a su objeto, evidentemente manifestado, no es posible la libertad: la inteligencia necesariamente asiente, afirma o niega, según los casos.

La libertad penetra con la actividad práctica o de realización, que, si bien supone también el juicio director de la inteligencia, implica siempre la intervención de la voluntad.

Y como la actividad espiritual específicamente humana no es puramente intelectual, sino que ésta en la realidad concreta está íntimamente penetrada con la volitiva, la voluntad libre puede apartar a la inteligencia de la contemplación de la verdad, e incluso de realizar los pasos lógicos para esclarecer su evidencia. Es decir, que cuando no se trata de verdades primeras, inmediatamente evidentes a la inteligencia, ésta puede abstenerse de su afirmación por la intervención de la voluntad libre que la aparta de la consideración del raciocinio, que la conduciría a la consecución de su evidencia y, con ella, de la certeza de su posesión.

Pero, en sí misma, la actividad intelectual no es libre: ve o no ve la verdad, es decir, una verdad se le presenta o no como evidente. Aun en el caso de que la verdad no sea inmediatamente evidente, si no es interferida en su decurso o pasos lógicos por la voluntad —que puede encontrar cierto bien subalterno, es decir, su objeto, en el error— la inteligencia logra ver necesariamente la verdad, si alcanza develar su evidencia por el raciocinio.

4. — En el plano, pues, de la inteligencia no cabe la libertad ni, consiguientemente, tampoco la tolerancia. Frente a la verdad evidentemente apprehendida la inteligencia necesariamente la afirma, y niega todo error que a ella se oponga. No puede afirmar otra cosa, ni tolerar otra afirmación. Carece de libertad para ello. Pues a la inteligencia sólo toca ver la conformidad o disconformidad entre la mente y la realidad. Y una vez vista, no puede no verla ni dejar de afirmarla.

Y como la verdad es el objeto de la inteligencia, que determina toda su actividad, la necesidad con que la inteligencia ve la verdad, es la necesidad de la misma verdad ontológica o del ser —verdad y ser son realmente lo mismo— que es lo que es y ninguna otra cosa: la identidad del ser consigo mismo.

La necesidad de la afirmación evidente se apoya, pues, en definitiva, en la necesidad del principio ontológico de no contradicción o de identidad.

La verdad es necesariamente lo que es y no otra cosa, y no puede ser otra cosa. Y la inteligencia que la ve o aprehende como es, con evidencia, no puede no afirmarla ni tolerar lo contrario.

5. — *La tolerancia comienza cuando la inteligencia no ve, y no ve cuando no tiene evidencia de la verdad. El ser puede ocultarse total o parcialmente a su vista y la inteligencia quedar perpleja ante lo que él realmente es, ante su verdad ontológica; puede dudar de ella o aprehenderla, sí, pero con temor de que no sea realmente así y de que, por ende, sea el contradictorio verdadero. En tal caso, o la inteligencia se abstiene de afirmar, duda, o afirma lo que le parece verdadero, afirma con probabilidad; y en esta hipótesis puede ser que la inteligencia esté en la verdad, pero a esta posesión de la verdad le falta el estado de seguridad o certeza, es decir, la exclusión del temor de que la realidad no pueda ser realmente de otro modo que como ella la aprehende. Tal estado de posesión probable de la verdad con temor de que su contradictorio sea verdadero, constituye la opinión.*

Por su misma naturaleza, la opinión debe ser siempre tolerante; pues no posee la visión evidente de la verdad como para afirmarla con seguridad. El mismo motivo que hace intolerante a la inteligencia con los errores contrarios a la verdad evidente poseída con certeza, la debe hacer tolerante con las opiniones opuestas a su propia opinión, es decir, a su posesión probable de la verdad. En el primer caso es intolerante, porque tal estado es incompatible con cualquier afirmación contraria a la suya, mientras que no así en el segundo.

6. — *La tesis de la tolerancia doctrinal —cualquiera sea el dominio a que se aplique: religioso o teológico, filosófico, político, económico etc.— supone siempre en su base que el hombre sólo tiene opiniones, sólo probabilidad en la posesión de la verdad o, dicho por la negativa, que la inteligencia jamás puede alcanzar la certeza o seguridad de la verdad.*

Toda teoría de tolerancia absoluta doctrinal brota, pues, de una raíz escéptica: se debe tolerar todas las afirmaciones, porque nunca se está seguro de la verdad de ninguna de ellas.

Tal el fundamento relativista y, en definitiva, escéptico, que ha dado origen y alimentado, como desde su raíz, al liberalismo —la Filosofía que informó la concepción burguesa del siglo pasado y comienzos del presente— que tolera por igual todas las religiones, todas las filosofías, todas las concepciones políticas y económicas, porque en verdad no cree que ninguna de ellas tenga plena y ciertamente la verdad.

También el historicismo niega el carácter absoluto de la verdad y, por ende, la posibilidad de la certeza. La verdad está determinada por las cir-

cunstances históricas y es variable como éstas. En última instancia, no hay una verdad absoluta, en sí, que haya que aprehender; ella es creación irracional de acuerdo a la situación histórica concreta.

El agnosticismo, que acabamos de ver está en la base del liberalismo, en muchos casos se presenta con este matiz historicista.

Semejante actitud agnóstica y relativista es insostenible, porque es contradictoria y absurda. Se ve enseguida, porque de acuerdo a su principio debería tolerar también la afirmación contraria a la tolerancia, es decir, la tesis que niega que debe tolerarse toda doctrina. Por eso el liberalismo es suicida y, cuando pese a todo ha querido subsistir, ha debido renunciar a sus propios principios, dejando también de ser ipso facto liberalismo, para oponerse resueltamente a la afirmación que lo destruye. Tal el caso concreto del liberalismo político que, o se mantiene fiel hasta el fin a sus principios y debe tolerar los totalitarismos —y en la actualidad histórica concreta, el comunismo— que se le oponen, con lo cual se autodestruye, o se opone a ellos y no los tolera, y entonces debe admitir que él posee con certeza la verdad contra aquéllos, con lo cual también deja automáticamente de ser tolerante y liberalismo.

La raíz filosófica más profunda de la falsedad de la tolerancia total doctrinaria está en la esencial contradicción que mina a todo escepticismo, en que aquélla encuentra su último fundamento. El escepticismo no puede no digo ya fundamentar, pero ni siquiera formularse sin suponer de una manera absoluta y cierta el principio de contradicción: que no es lo mismo afirmar que negar, que no es lo mismo la certeza que la duda, etc., sin lo cual ni sentido siquiera tendría su sistema. Vale decir, que el escepticismo, fundamento de la tolerancia doctrinal, se apoya y supone la certeza de la verdad, con lo cual se autodestruye, se alimenta de la tesis que pretende negar: la preeminencia de la certeza en la posesión de la verdad.

Por lo demás, la probabilidad, la opinión, y todos los estados imperfectos de la mente en la posesión de la verdad, ni sentido siquiera conservan sin esencial referencia al estado perfecto de la certeza. Es una aplicación, en el orden cognoscitivo, del principio general metafísico, que, sin conceptualizar con precisión, supo vislumbrar en toda su amplitud y profundidad Platón, de que lo menos no tiene razón de ser sin lo máximo y sólo como participación de éste, de que lo imperfecto supone y sólo es como participación de lo perfecto, de que lo finito supone y no es sino como participación de lo infinito.

7. — A diferencia de la inteligencia, la voluntad no contempla o aprehende el ser como es, sino que actúa sobre él, modificándolo si es preciso, para lograrlo como bien, o acto de su propio ser. Por la actividad teórica el ser penetra y actúa tal cual es sobre la inteligencia; por la actividad prác-

tica la voluntad penetra y actúa sobre el ser para transformarlo en lo que debe ser. El ser, en cuanto contemplado, se llama verdad, y en cuanto apetecido se llama bien.

El bien puede ser buscado como acto perfeccionante del propio ser apetente o como acto perfeccionante de otro ser. Es propio del ser espiritual, poder tender al bien del prójimo como bien de éste, por pura generosidad, sin buscarse a sí mismo. El verdadero amor, el amor de amistad o de benevolencia, tiene como meta el bien de la persona amada.

Advirtamos que siempre, aún en este caso, la voluntad no puede apetecer el bien del prójimo sin que a la vez lo apetezca como bien suyo. De otra suerte, dejaría de ser objeto de la voluntad o apetecible. La división apuntada en la dirección del amor del prójimo: que se lo ame o por el bien del amante o por el bien del amado, se refiere a que el bien buscado en el prójimo se reduzca a un puro medio del bien del amante o a un verdadero bien del amado, y en modo alguno a que la voluntad pueda apetecerlo siendo o no siendo bien suyo.

Por el camino del verdadero amor, que busca el bien de la persona amada, es por donde entra la tolerancia. Sin tolerar el error del que yerra, quien de veras ama, por eso mismo tolera a la persona errante con el deseo y la esperanza de sacarla de su error. La tolerancia, que tiene su raíz en el amor, no se detiene en el error, sino en el bien de la persona amada, y lo que él tolera no es el error sino a la persona misma errante. Precisamente porque amar es buscar el bien del amado, quien de verdad ama por eso mismo tolera al que yerra, buscando sacarlo de su error. Y nada más eficaz que el amor, el verdadero amor —que tiene sus raíces en el cielo, en el corazón de Dios— para sacar a una persona extraviada, de los laberintos del error y conducirla hasta la evidencia de la verdad. Ante la persona errante más que el raciocinio frío que impone la conclusión verdadera, puede el amor que propone con simplicidad la verdad. Así como nada más eficaz para alejar de la verdad que el odio y la consiguiente intolerancia personal. El odio predispone al odiado contra la verdad, como el amor es quien mejor prepara los caminos de acceso a la misma.

8. — *Pero a su vez el auténtico amor es fruto de la verdad. Sólo quien está en posesión de la verdad —y, en rigor, de la Verdad total sobrenatural cristiana, in re o in voto— es capaz —aunque no siempre lo realice— de vivir y llevar el amor hasta el extremo, hasta la donación generosa de sí por el que yerra y equivocadamente combate la verdad. Intolerante con el error, quien posee la verdad debe vivirla con todas sus consecuencias y llevarla en alas del amor, que pretende sacar la espina del error de la inteligencia herida, sin herir a la persona errante y abrazándola con la suavidad de la caridad.*

Procede de la manera exactamente contraria a la del que está en el error. Porque quien yerra, por una parte, suele ser tolerante con todos los errores, menos con la verdad, precisamente porque ésta no puede ser tolerante con él; y, por otra, privado del verdadero amor, que brota y se nutre de la verdad, es duro e intolerante con las personas que no comparten su error. Es un caso que experimentamos a diario. No hay intolerancia más empecinada y total que la del error, porque a más de combatir equivocadamente la verdad, es una intolerancia que comprende a la vez la verdad y la persona que la posee.

9. — Sintetizando, pues, lo dicho, la diferencia de actitud de intolerancia doctrinal y de tolerancia personal, tiene su raíz en la doble actividad espiritual del hombre y en el sentido diverso de ambas: de la inteligencia que se detiene en la contemplación de la verdad, y de la voluntad que apetece el bien real y, en el caso del amor, el bien de la persona amada en su realidad existencial.

Y así como en el seno del espíritu toda la actividad práctica de prosecución del bien propio logra su meta definitiva con su consecución por la actividad contemplativa que lo alcanza como verdad, así también en el orden del bien apetecido para la persona amada, la tolerancia personal, logra cabal sentido como un tramo intermedio del amor, que se cumple plenamente cuando ha logrado arrancar de la persona amada el mal del error, superándolo con la penetración de la verdad, que es el bien de la misma. Y nunca la verdad se presenta y alcanza mejor el esplendor de su evidencia que en el calor del amor.

LA DIRECCION.

DEFINICION DE LA METAFISICA

SUS DIFICULTADES Y SU POSIBILIDAD

Se sabe que Aristóteles investiga en el 1er. Libro de su Metafísica la definición de la sabiduría; en el libro siguiente habla de su dificultad y también de su posibilidad. Queremos recordar aquí lo esencial de esa doctrina.

DEL CONCEPTO CONFUSO DE SABIDURIA A SU CONCEPTO DISTINTO

Aristóteles, según su método habitual expuesto en los *Segundos Analíticos*, L. I, pasa de la definición nominal o del *concepto confuso* de sabiduría a su definición real y filosófica que expresa su *concepto distinto*. Lo hace por división progresiva del conocimiento y por inducción comparativa, cotejando las diversas especies de conocimiento. Así es como p. e. se obtiene la definición del hombre (animal racional) por división progresiva del género substancia (corpórea e incorpórea, corpórea viviente, sensitiva, racional), y por la inducción que compara con el hombre por definir los cuerpos inanimados, las plantas, los animales.

Estos dos métodos de investigación de la definición real están dirigidos por el concepto confuso o vulgar (expresado por la definición nominal: *quid significat nomen*) que contiene confusamente el *quid rei*, la definición real científica o filosófica.

Asimismo no es de extrañar, que al término de la investigación, el *concepto confuso*, que la dirigía, se reconozca en el *concepto distinto*, como un hombre aún medio dormido, se despierta completamente, se lava, se peina y se reconoce en el espejo. Es, en efecto, el mismo concepto que existe primero en estado confuso, luego en estado distinto, de la misma manera que una planta germina y crece. Todavía es necesario que la doble investigación *por división del género* de la cosa por definir y *por inducción comparativa* ascendente sea llevada acertadamente. Así se llega a definir al hombre: animal racional, y no, como lo han creído Platón, Orígenes,

Descartes, un alma accidentalmente unida a un cuerpo. La definición obtenida se confirma cuando por la diferencia específica encontrada se hacen inteligibles las diferentes *notas* del hombre, que aparecen ahora como sus *propiedades* (habla con inteligencia, ríe y sonríe inteligentemente, es libre, responsable, social, religioso).

De la misma manera se obtiene la definición real o filosófica de la sabiduría.

Según su definición nominal o vulgar que se encuentra en todo diccionario, la sabiduría es un conocimiento superior.

¿A qué género del ser pertenece? No es una substancia como el hombre, no pertenece tampoco al género cantidad como el largo, el ancho, la altura; no es del género de la acción transitiva como la calefacción, ni del género de la pasiva correlativa, sino que la sabiduría es una *cualidad*, no del cuerpo sino del espíritu, un hábito (*habitus*) de pensar bien o juzgar bien; es una cualidad del espíritu del orden del conocimiento.

¿Cómo se divide el conocimiento? *El conocimiento* es ya *sensitivo* (procede de los sentidos externos como la memoria sensitiva y la imaginación), ya *intelectual*.

El conocimiento intelectual a su vez puede ser sólo empírico, como el que proviene únicamente de la rutina, que, por ejemplo, indica que la quina cura la fiebre, sin saber porqué; no conoce más que los hechos sin saber su razón de ser.

Por encima está el *conocimiento intelectual científico*, por ejemplo, la *física* que estudia los hechos de orden sensible y su *causa propia*, que explica las leyes del equilibrio de los flúidos; la *astronomía* que descubre la causa de los eclipses del sol o de la luna; la *geometría* que deduce las propiedades del triángulo, del círculo, de la esfera; la *aritmética* o ciencia de los números.

En este punto ya se entrevé qué debe ser la sabiduría para ser un *conocimiento intelectual superior*, como lo dice su definición nominal o su concepto confuso admitido por todos los hombres.

Debe ser superior a la física, a la astronomía, a las matemáticas. Debe ser un conocimiento, no precisamente de los hechos sensibles, de los que se ocupa la física, no de las figuras y de los números, no de las costumbres como la ética, ni de las operaciones del espíritu, como la lógica, sino de *todas las cosas*. Y como ya la ciencia es un conocimiento intelectual por la *causa propia* necesariamente requerida por tal efecto, la sabiduría para ser un conocimiento intelectual superior, debe ser *un conocimiento de todas las cosas por sus causas más elevadas*; el conocimiento del universo

por su Causa primera y su Fin último, superior a la física, se llama Metafísica.

Así el concepto confuso de sabiduría se reconoce en el concepto distinto, como el hombre completamente despierto se reconoce en el espejo.

Esta definición ya filosófica de la sabiduría se confirma porque hace inteligibles *las notas* comúnmente atribuidas al sabio y que aparecen ahora como *sus propiedades*.

Se dice, en efecto, muy frecuentemente que el sabio es aquél que sabe mejor que los otros todo lo que es cognoscible (por lo menos en su época); se dice de él que sabe las cosas más difíciles con una certeza superior, que puede enseñarlas a los demás. Se dice también de él que ama el saber por el saber mismo, *por amor a la verdad* y no por un interés material, ni para ser honrado. Se dice, en fin, "*sapientis est ordinare*", es propio del sabio ordenar todas las cosas, porque conoce todas las cosas cognoscibles y las conoce por su causa más elevada.

Hasta aquí no conocemos más que el *objeto material* de la sabiduría o Metafísica.

¿Cuál es su objeto formal? ¿Qué es lo que considera formalmente en todas las cosas?

Aristóteles lo dice brevemente en el L. I de su Metafísica, más explícitamente al comienzo del L. IV (III) y en el capítulo I del L. VI (V).

En estos distintos lugares demuestra que la Metafísica es *la ciencia del ser en cuanto ser*.

Lo prueba de dos maneras: primero indirectamente, después directamente.

Indirectamente, por el hecho de que las otras ciencias no consideran el ser o lo real sino bajo un aspecto restringido, particular. La física considera *el ser móvil*, sus mutaciones sustanciales y accidentales; la matemática no considera más que *la cantidad* o el ser desde el punto de vista de la cantidad; la psicología estudia *el ser animado* y sus diferentes funciones; la lógica considera *el ser de razón*, las leyes del concepto, del juicio, del razonamiento; la ética estudia *el obrar humano* según las reglas de las costumbres.

Resta, pues, que la Metafísica debe considerar *todas las cosas, todas las realidades* en tanto que son seres (*entia*); por consiguiente es la ciencia *del ser en cuanto ser* y no del ser en cuanto móvil o extenso (cuantitativo) o animado, etc. Debe considerarse el ser en cuanto ser de todas las cosas, desde la materia primera hasta Dios, principio y fin de todas las cosas.

Directamente, partiendo de la definición nominal de sabiduría.

La Metafísica, para ser un conocimiento intelectual superior, debe ser, hemos visto, el conocimiento de todas las cosas por sus causas (eficiente y final) más elevadas (Met. L. I, c. 2), *donde las causas más elevadas y más universales son causas del efecto más universal que es el ser en cuanto ser de todas las cosas*. La Metafísica es, por lo tanto, entre las ciencias adquiridas, la ciencia suprema del ser en cuanto ser (cfr. Met. L. IV (III), c. I, III; L. VI (V), c. I).

Esta doctrina, como lo hiciera notar Sto. Tomás, contiene *virtualmente* la doctrina de la creación o de la producción del ser de las cosas por la causa más elevada, por el Acto puro.

De hecho en la *S. Teológica*, I. q. 45, a. 5, para demostrar que Dios sólo puede crear, es decir producir *ex nihilo* (*ex nullo praesupposito subiecto*), todo el ser de una cosa (de un grano de arena o de un ángel), Sto. Tomás recurre a este principio aristotélico: "*oportet universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimus est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae quae est Deus... Unde manifestum est quod creatio est propria actio ipsius Dei*".

En fin, ¿bajo qué luz la Metafísica considera su objeto propio? O, como dicen los Escolásticos, ¿cuál es su *objeto formal quo*? Aristóteles trata esta cuestión en su Metafísica, L. VI (V), c. 2, lo mismo que Sto. Tomás en su *Comentario* sobre este L. VI.

Desde el primer momento es evidente que la Metafísica considera su objeto propio *bajo la luz natural de la inteligencia o de la razón*, puesto que la Metafísica es una ciencia que se adquiere con el ejercicio natural de la razón, por el estudio.

Luego la luz de la razón lleva a la ciencia en cuanto *abstrae lo inteligible* de las cosas sensibles, en las que está en potencia; y hay tres grados de abstracción.

En el primer grado la física abstrae su objeto *de la materia singular*, pero no de toda materia. Por ejemplo en esta agua de este río considera el agua en general, la *naturaleza del agua*, y conoce las propiedades del agua; o también en este animal estudia lo que es el animal (cuerpo vivo dotado de sensación), hace abstracción de la singularidad de este animal para saber qué es el animal. "*Non considerat has carnes et haec ossa*", sino que considera "*carnes et ossa*", que son la materia común del animal o, por lo menos, de todos los animales superiores. "*Physica sic abstrahit a materia singulari, sed considerat materiam communem*". Este es el primer grado de abstracción.

En el segundo grado, las matemáticas hacen abstracción de toda ma-

teria sensible, de todas las cualidades sensibles, para considerar sólo la *cantidad*, sea continua (geometría), sea discreta (aritmética). Las matemáticas consideran, por ejemplo, la esfera haciendo abstracción de su color, de su peso, de su sonoridad, etc. Consideran las figuras geométricas, sus propiedades necesarias y las propiedades de los números. La cantidad abstracta se llama materia inteligible.

En el tercer grado de abstracción la Metafísica considera *el ser en cuanto ser* de las diferentes realidades, haciendo *abstracción de toda materia*, "*abstrahendo ab omni materia*". La Metafísica no considera el color, ni la extensión como tales; hace abstracción de *toda* materia, para considerar *el ser en cuanto ser* y sus leyes o principios primeros de lo real; para deducir las propiedades del ser, *la unidad, la verdad, la bondad* (metafísica), *la belleza*, que se encuentran en toda esencia por ínfima que sea, aún en la del mineral más insignificante, principio de sus propiedades.

El ser y sus propiedades y también las causas eficiente, final, formal se encuentran en los seres materiales, pero pueden encontrarse en el alma espiritual y en Dios, *Espíritu puro*, puesto que el ser en cuanto ser y sus propiedades hacen abstracción de toda materia. No hay así ningún hombre que en cuanto animal no contenga en su definición la materia común del animal (*ossa et carnes, quamvis non haec ossa, nec has carnes*).

Así la Metafísica es acertadamente, nos dice Aristóteles, la ciencia del ser en cuanto ser, según el tercer grado de abstracción, que abstrae de toda materia y puede y debe elevarse al conocimiento cierto del Espíritu puro y del Acto puro, como lo demuestra el L. XII (XI) de la Metafísica.

La abstracción de la que aquí se ha hablado, difiere por completo de la abstracción de los empiristas modernos, como Hume, que no alcanza sino *ciertos fenómenos sensibles*, dejando de lado los restantes, como el sentido de la vista alcanza lo coloreado y no lo sonoro.

Para Aristóteles la luz natural de la inteligencia, que llama el "intelecto agente", aprehende *el ser inteligible de las cosas sensibles*, aprehende este ser coloreado, no precisamente como coloreado (lo que es ya el objeto del sentido de la vista) sino como *ser inteligible*. La luz del "intelecto agente" actualiza lo inteligible que está en potencia en los seres sensibles. Como la luz del sol hace actualmente visible el color de las cosas, la luz natural de nuestra inteligencia hace *actualmente inteligible* el ser de las cosas sensibles.

Sin esto no podríamos conocer el ser inteligible de las cosas sensibles ni sus leyes absolutamente necesarias y universales, que sobrepasan el conocimiento sensitivo limitado a lo contingente y a lo particular.

Pero si la abstracción intelectual de la que hablan Aristóteles y Sto.

Tomás sobrepasa inmensamente la abstracción admitida por los empiristas, la idea abstracta debe estar siempre acompañada por *una imagen sensible* (*conversio ad phantasmata*). Aristóteles dice a menudo que debemos *considerar lo inteligible en lo sensible*, para no perder el contacto con lo real (y encerrarse en el ser de razón, objeto de la lógica). Aristóteles tenía también muy bellas imágenes para expresar sus ideas; por ejemplo, "la delectación se añade al acto perfecto como la flor a la juventud"; "un solo acto científico no engendra el *habitus* de ciencia, como una sola golondrina no hace verano". De otra manera habría peligro de formalismo (pérdida de contacto con lo real concreto) y aún de verbalismo, como en la escolástica del siglo XIV y XV.

Esta definición aristotélica y tomista de la metafísica permite ver cuáles son las dificultades y también la posibilidad de esta ciencia, pese a lo que dicen muchos modernos.

DIFICULTAD DE LA METAFISICA

Aristóteles (Met., L. II, c. 1) hace notar que la dificultad de la acción física proviene o de la debilidad del agente o de la imperfección del paciente, por ejemplo, o de la debilidad del fuego o de la humedad de la madera por quemar. Lo mismo, agrega, la dificultad del conocimiento sensible proviene ya de la debilidad de la vista, ya de que el objeto no está iluminado y permanece oscuro. Igualmente la dificultad del conocimiento deriva o de la debilidad de la facultad intelectual o de que el objeto en sí mismo permanece indeterminado y no inteligible. Se sigue de allí, dice, que *la principal dificultad de la Metafísica deriva de la debilidad de nuestra inteligencia humana*, que es, delante de las más elevadas verdades, muy inteligibles en sí misma, como el ojo del pájaro nocturno delante del resplandor del sol: para este pájaro este resplandor parece oscuro porque no puede verlo, no ve más que al débil resplandor del crepúsculo o de la aurora.

Esta comparación proviene de Platón, pero Aristóteles la conserva y la expresa diciendo sin metáfora: "*Los objetos más inteligibles en sí* (como Dios, Verdad suprema) *son oscuros para nosotros*, porque están muy por encima de los sentidos, de los que provienen nuestras ideas por abstracción; y por el contrario, *los objetos que en razón de su indeterminación son poco inteligibles en sí* (como la materia, el devenir) son para nosotros más fáciles de conocer experimentalmente por intermedio de los sentidos".

Así *para nosotros* el tiempo, medida del movimiento sensible, es más fácil de conocer que la eternidad que es absolutamente inteligible *en sí*.

Santa Teresa dirá: "tengo tanto más devoción a los misterios revelados cuanto más oscuros son", porque su oscuridad no es la de aquí abajo que viene de lo absurdo, de la divagación o del pecado, sino que es la oscuridad de lo alto que proviene de una luz mucho más grande para la debilidad de nuestro espíritu. Así el misterio supremo, el de la Santísima Trinidad, es *en sí* el más luminoso de todos, y cuando se nos haga patente por la visión beatífica, todos los otros misterios de la Encarnación, de la Redención y de la vida de la Gracia, serán esclarecidos desde su altura.

Nada es inteligible, dice Aristóteles, sino en cuanto está en acto, y lo que está soberanamente en acto es soberanamente inteligible en sí; la potencia no es inteligible sino por su relación al acto, la vista por su relación a la visión, la materia por su relación a la forma. Si no se conociese la encina más que por su semilla, no se la sabría distinguir del cedro que proviene de una célula germinal muy semejante.

Las diferencias específicas de los minerales, de las plantas, de los animales inferiores al hombre no pueden llegar a ser explícitamente inteligibles *para nosotros*; sólo tenemos de ellos una definición descriptiva, porque las formas específicas de estos seres inferiores al hombre están sumergidas en la materia, "*sunt formae immersae in materia*"; Sto. Tomás dice: "*frequenter nos latent et sunt innominatae*", por ejemplo, la diferencia específica del perro y la del lobo. El alma de un niño contiene en potencia mucho talento, pero no se puede aún decir si será artista, médico, filósofo u hombre de estado. Lo que es absolutamente indeterminado, como nuestros actos libres futuros, permanece incognoscible.

La principal dificultad de la Metafísica proviene, por lo tanto, de la elevación de su objeto y de la debilidad de nuestra inteligencia humana, que es la última de las inteligencias, muy inferior a la de Dios, y aún a la inteligencia de las "formas separadas de la materia" o de los espíritus puros limitados subordinados a Dios, Acto puro (1).

Se sigue de allí que la oscuridad del objeto de la Metafísica no es la oscuridad de abajo que viene de la contradicción, de la incoherencia, del desorden de las costumbres, sino que es *la oscuridad de arriba*, que proviene de una *luz espiritual muy grande* para los débiles ojos de nuestra inte-

(1) Sto. Tomás deducirá en su *S. Teológica*, Ia., q. 7, a 5, que el alma humana que es la última de las inteligencias debe tener por objeto propio o proporcionado el último de los inteligibles, que es el ser inteligible de las cosas sensibles, en la penumbra del crepúsculo intelectual. Luego este objeto inteligible no puede ser conocido sino por medio de los sentidos. Por lo tanto, el alma humana, última de las inteligencias, debe, por su naturaleza misma, estar unida a un cuerpo capaz de sentir. En esto difiere esencialmente de los ángeles, aún del ínfimo de todos ellos. Y como la materia es para la forma, el cuerpo humano (*per se loquendo*) es para el alma, le es muy útil, aunque *per accidens* la incline hacia las cosas inferiores, "*per accidens aggravat animam*". A pesar de esto, el alma separada desea naturalmente su cuerpo que le será devuelto por la resurrección general, como lo dice la Revelación.

ligencia, comparable a la vista del pájaro nocturno frente al sol resplandeciente. Se trata, por lo tanto, aquí de una *oscuridad transluminosa*, superior a la evidencia de los principios de la física y también a la evidencia de los principios matemáticos.

Esta posición aristotélico-tomista es completamente diferente de la del positivismo, del kantismo y del hegelianismo.

El positivismo afirma que sólo podemos conocer los fenómenos sensibles (por la experiencia externa y sus leyes) pero de ninguna manera *el ser inteligible* y sus principios absolutamente necesarios y universales. No es posible, pues, desde este punto de vista, elevarse al conocimiento cierto de la existencia de Dios, Causa primera superior al orden de los fenómenos. El positivismo no ha prestado jamás atención al sentido profundo del verbo *ser*, sentido inteligible, inaccesible al conocimiento sensible. El niño difiere del animal porque puede conocer el sentido de esta palabrita *es*, los tiempos y los modos del verbo *ser*, raíz de todos los verbos. Es la ontología rudimentaria del sentido común o inteligencia natural.

Para Kant el ser inteligible, la sustancia, la causalidad, son sólo formas subjetivas de nuestro espíritu. De aquí se sigue que Kant hubiera podido dudar seriamente del *valor ontológico* del principio de contradicción. ¿Es que Kant puede ser al mismo tiempo Kant y no serlo, distinguirse realmente de Fichte y no distinguirse realmente de él?

El hegelianismo, por último, es una posición diametralmente opuesta a la de Aristóteles y Sto. Tomás. Para Hegel nuestra inteligencia humana, lejos de ser la última de las inteligencias, es la inteligencia divina que deviene a través de las formas del arte, del derecho, de la religión, de la filosofía. Y para Hegel lo real, lejos de ser contradictoriamente opuesto a la nada, es el devenir universal donde se identifican el ser y el no-ser, un devenir sin causa superior a él. Hegel ofrece así una prueba por el absurdo de la existencia del verdadero Dios simplísimo e inmutable, porque *no puede negar la existencia de Dios sino negando el valor real u ontológico del principio de contradicción o de identidad*: "lo que es, es; lo que no es, no es", primer principio evidente por sí o "*per se notum*".

POSIBILIDAD DE LA METAFISICA

Aristóteles, tratando este tema en el L. II de su *Met.*, cap. 2, no comienza por establecer la posibilidad para nosotros de conocer con certeza *el ser inteligible extramental*, ni el *valor real u ontológico de los primeros principios de la razón*. Considera que estos primeros principios, no sólo como leyes del pensamiento, sino como leyes absolutamente necesarias y uni-

versales de lo real extramental. son evidentes por sí, "*per se nota*", y que de ellos no se puede dar una demostración directa, pues sería una petición de principio. Pero se reserva el examinar, en el L. IV de esta misma obra, las objeciones de los sofistas contra los primeros principios, *para ver qué valen* y muestra que no tienen nada de demostrativo y que conducen asimismo al *nihilismo completo*, a la negación de lo real y del pensamiento, más aún de toda opinión, que no sería *más probable* que la *opinión* contradictoria, si el principio de contradicción no tuviese valor real.

En el L. II de su Metafísica Aristóteles prueba la posibilidad de ésta, demostrando que *en ninguno de los cuatro géneros de causas se puede ir al infinito, sino que es necesario detenerse en una causa primera*.

Pero esto es necesario entenderlo de la *subordinación actual y necesaria de las causas*, no de la *serie de las causas pasadas*, accidentalmente subordinadas, que no ejercen influencias al presente.

Aristóteles no se ha elevado a la idea explícita de la creación que nos viene de la Revelación divina. El genio de los filósofos griegos, a pesar de un esfuerzo de muchos siglos, no ha llegado a descubrir lo que está contenido en la primera línea del Génesis: Dios ha creado *de la nada* el cielo y la tierra, por un acto *libre*, y *non ab aeterno*.

Pero si Aristóteles no se ha elevado a la idea explícita de creación, ha visto acertadamente que en la subordinación actual y necesaria de las causas, es necesario detenerse en una Causa primera, Acto puro.

Ha admitido, sin duda, que en la serie de las causas pasadas accidentalmente subordinadas se puede ir al infinito, por ejemplo en la serie de los engendrantes de las especies animales y vegetales: no es necesario que haya habido una primera gallina, un primer león, una primera encina, una primera lluvia, un primer siglo. Estas causas pasadas no influyen actualmente y eran tan indigentes como las causas posteriores en el tiempo. Sto. Tomás reconoce que la regresión al infinito en la serie de causas pasadas no repugna, que Dios hubiera podido libremente crear *siempre más antes* y que hubiera conservado *una prioridad de causalidad* sobre sus efectos, como si el pie estuviese "ab aeterno" en la arena tendría una prioridad, no de tiempo, sino de causalidad sobre su marca.

Lo que Aristóteles ha visto bien es que en la subordinación *necesaria* de las causas actualmente existentes no se puede ir al infinito. Por ejemplo, el hombre que transpira se quita el saco porque tiene calor, el calor proviene del sol, la influencia del sol depende de una causa superior, pero no se puede ir al infinito en esta serie de causas porque en tal caso ninguna obraría ni existiría el efecto producido.

Decimos hoy: el navegante es llevado por el barco, el barco por el

océano, el océano por la tierra, la tierra por el sol, pero no se puede ir al infinito en esta subordinación necesaria de causas. *El devenir es un pasar de la potencia al acto, supone una causa en acto, y, en último análisis, una causa incausada*, de lo contrario el devenir no existiría. No se puede explicar el movimiento de un reloj por una multitud infinita de conjuntos de ruedas, es necesario un resorte para producir este movimiento.

Aristóteles ha visto muy bien que es necesario una causa suprema que, no sólo pueda obrar, sino que exista por sí misma siempre en acto, Acto puro, Pensamiento del Pensamiento y soberano Bien, que lo atrae todo hacia sí.

Ha afirmado que es necesario detenerse en una primera causa eficiente. Asimismo en un último fin deseado por sí mismo y no para un otro fin. El hombre puede ciertamente aprender sucesivamente todas las lenguas y todos los dialectos sin detenerse jamás en esta serie, pero estudia cada una de estas lenguas por un motivo superior, en última instancia para ser dichoso, para la felicidad que se encuentra en el conocimiento y el amor del soberano Bien, que no puede ser deseado por un bien superior.

Más aún, toda mutación supone un sujeto transformable, y, en última instancia, es necesario detenerse aquí también *en una materia primera* sujeto último de todas las mutaciones naturales, en una potencia pura, capacidad real de recibir las diferentes formas sustanciales de los diferentes reinos: mineral, vegetal y animal.

En fin, en el orden de las causas formales, las formas accidentales suponen una forma anterior, por ejemplo, la sabiduría adquirida por el hombre supone una facultad intelectual, la inteligencia supone a su vez el alma, forma sustancial del hombre, del sujeto pensante, que puede decir "yo pienso" y no sólo de una manera impersonal "piensa", como se dice: "llueve".

Si, pues, en ninguna de las cuatro causas *requeridas necesariamente* para la explicación del devenir, se puede proceder al infinito, es necesario detenerse en una Causa primera, suprema, en un fin último, y en una materia primera y en una forma sustancial de los seres. El género sustancia no puede presuponer otro género y así sucesivamente al infinito; la sustancia y también la cantidad, la cualidad son géneros primeros del ser. Asimismo en la subordinación de nuestras ideas es necesario detenerse en la idea primera del ser, supuesto por todas las otras; y en la subordinación de nuestros razonamientos y juicios es necesario detenerse en el primer principio de identidad o de no-contradicción: "lo que es, es; lo que no es, no es". Todos los verbos suponen el verbo ser y Dios se definió: *Aquel que es*.

Desde entonces la Metafísica, ciencia del ser en cuanto ser, a pesar de sus dificultades, es posible. La sabiduría no es un nombre vano, ella conduce al amor del Sumo Bien, y es ella quien confiere el valor de la vida. También decía Aristóteles contra Simónides: "Es necesario no descuidar el conocimiento de las cosas divinas por atenerse al de las cosas caducas, el hombre debe elevarse en lo posible hacia el conocimiento de las cosas inmortales y divinas, y lo poco que llega a conocer de ellas es incomparablemente más deseable que todo lo que podamos conocer de las cosas terrestres" (*De Coelo*, L. II, c. 12; *Eth.*, L. X, c. 7; y Sto. Tomás, *C. G.*, L. I, c. 5).

Aún cuando el hombre no llegara más que al conocimiento profundo del *verbo* ser, de sus tiempos y de sus modos, y al conocimiento de esta definición de Dios: "Yo soy el que soy", la Sabiduría existiría en lo que tiene de esencial. A menudo desconocida, es siempre accesible a aquéllos que sinceramente la buscan y que finalmente la encuentran.

FR. REGINALDO GARRIGOU - LAGRANGE O. P.
Catedrático en la Universidad Pontificia "Angelicum"
de Roma.

Traducción del original francés por
IRENE J. LOPEZ RUIZ DE ARCAUTE

LA OPOSICION ESTETICA FORMA - CONTENIDO

I

En la disputa entre estética del contenido y estética formalista es necesario que introduzcamos ciertas distinciones.

1 — *Estética del contenido y estética formalista.*

Hay una solución al problema de la esencia de lo bello que atribuye el papel decisivo al elemento simple y unificante. Es la solución de la estética material o del contenido. El principio dinámico abraza la multiplicidad de la materia y la constriñe a unirse en una unidad que la trasciende. Pero ese elemento dinámico puede ser de diferente especie y según sea ésta puede dar, unida a la materia, un objeto bello o uno no bello. Luego, ese elemento no es lo determinante simplemente para lo estético, ha de sufrir a su vez una segunda determinación. La proyección sentimental, por ejemplo, que logra dar a una materia esa unidad de contenido, puede efectuarse sobre objetos feos.

El formalismo estético, en cambio, pone lo decisivo en el juego entre lo múltiple y lo unitario. Lo múltiple para él es, pues, constitutivo indispensable de lo bello. Pero las nociones de orden, armonía y otras análogas aplicadas al arte son de mucha vaguedad. Contra el formalismo podemos decir, ante todo, que no es el orden por sí mismo lo determinante en el plano estético —o sea aquello que puesto sobre una materia la hace bella—. No lo es, pues cosas igualmente ordenadas pueden ser una bella y otra fea. La crítica de Burke contra el formalismo conserva plena validez. El empleo del concepto "armonía" para definir el arte es análogo a una petición de principio, pues contiene la idea de belleza. Armonía es un "orden bello"; el mero orden no es armonía, pues el orden no es por sí bello; así no lo es el de los libros de un anaquel y en general el orden utilitario. El orden puede ser sí, condición para que la armonía se produzca.

El formalismo tiene razón al afirmar que donde hay multiplicidad debe

haber *unidad* para que haya belleza. Pero no tiene razón cuando considera constitutivo esencial de la belleza la pluralidad. Para que haya belleza exigese siempre en el formalismo que haya por lo menos dos elementos unidos por una forma.

2 — *Estética del sentimiento.*

La estética del contenido puede entender a éste de dos modos por lo menos. Es, ya un elemento psicológico de orden afectivo, ya un elemento inteligible de orden metafísico.

Si se trata de un elemento afectivo, éste puede tener en la obra una doble manera de darse. A veces opera como causa eficiente, provocando en el espectador sentimientos idénticos. Se trata entonces de un fenómeno psicológico muy común, en efecto, y que han explotado los partidarios de la estética de la *Einfühlung*. Por este lado nos parece que no se acierta en la esencia de lo bello, pues tal participación afectiva que se suele dar de hecho en la experiencia estética, le es accidental. Puede faltar sin menoscabo para la autenticidad del arte; más aún, en ocasiones, es un obstáculo para esa autenticidad. Valgan aquí las críticas de Lalo contra la estética del sentimiento. El arte por este camino se convierte en mero excitante e instrumento para provocar un desahogo psíquico, ya sea terapéutico o patológico. Cuando el arte toma como fin propio esto que es accidental a lo bello, se pervierte. En esta falla cae el falso arte popular contemporáneo.

La mencionada función causal eficiente que puede ejercer la obra en esos casos es sin embargo independiente de su valor estético objetivo; lo cierto es que no constituye su esencia. El valor moralizador y pedagógico del arte deriva en mucho grado de esta cualidad que posee la obra artística entre otros objetos. La notable crítica de Platón en la *República*, conserva plena validez, pues Platón al censurar el arte no ha querido referirse a otra cosa.

Respecto de este efecto psicológico puede aún hacerse otra distinción entre un estado padecido por el espectador que lo domina como la hipnosis con pérdida de la libertad, y por otra parte otro estado en el que ciertamente el sujeto es dominado por la obra, pero porque ésta lo conduce a participar de una realidad que lo perfecciona ⁽¹⁾.

Una segunda manera de darse el sentimiento en la obra es a modo de causa formal. En ese caso no ejerce otro influjo sobre el contemplante que el que puede ejercer una forma sobre la inteligencia. El sentimiento está ahí presente, dando a la obra su interna unidad; pero está para ser contempla-

(1) Conf. *Observaciones sobre belleza pura y belleza mezclada*, en *PHILOSOPHIA*, N.º 6, año 1946.

do (2). Benedetto Croce insiste sobre esta "expresión de sentimientos para ser contemplados" y hace consistir en ella la esencia del arte (3). Pero esa solución es a nuestro juicio incompleta. La inteligencia puede contemplar estéticamente muchas cosas que no son sentimiento. La inteligencia puede conocerlo todo, y el sentimiento puede no sólo ser experimentado por el sujeto sino también conocido en lo que tiene de inteligible. Verdad que se puede "odiar con Hamlet", pero se puede también contemplar el odio con otra potencia, movido de un interés distinto al de gozar con el daño del odiado. La contemplación de un sentimiento estéticamente exige quizá, como factor condicionante, la previa experiencia del mismo: pero el acto de contemplar ese sentimiento es distinto al de su vivencia.

II

3 — *Estética de la forma ontológica.*

Otra manera de entender el contenido es poner en una "forma" la razón que ha de dar cuenta de la estructura específica del arte. La forma es entonces entendida como principio constitutivo intrínseco, el cual se manifiesta a la inteligencia de un modo determinado. La forma puede ser sustancial o accidental y en ambas modalidades puede constituir principio de belleza (4).

"El bien y lo bello, dice Santo Tomás, son en el sujeto una sola cosa porque uno y otro tienen la forma por base" (5). También para Plotino, el primer crítico de la estética formalista, "sólo la forma es bella" (6). En la materia no hay belleza. La materia es lo indeterminado, sin cualidad alguna. La forma es la base de toda perfección. No sólo la materia prima no puede ser bella, sino que ni la materia segunda lo es en cuanto tal; es bella sólo en cuanto se atiende en ella a lo que es forma, pues un caos de cosas bellas es feo si se prescinde de la forma de los elementos.

La forma es principio de unidad. En ninguna estética ha faltado la idea de unidad. En la de los artistas "impresionistas" tampoco falta, porque aunque ellos quieren dividir la luz o la sensación, tal cosa es una desintegración metódica que no tiene un fin en sí mismo: lo hacen con el objeto de lograr

(2) "Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis".

S. TOMAS, *Sum. Th.*, I, 5, 4, ad 1.

(3) Conf. *Aestetica in Nuce*, p. 95, 700 ss. Bs. As., 1943.

(4) "Pulchrum est... splendor formae substantialis vel accidentalis supra partes materiae proportionatas et terminatas". ALBERTO MAGNO, *De Pulchro*, p. 29, citado por DE WULF en *Arte y Belleza*.

(5) S. Th., I, I, 5, 4 ad 1.

(6) *Enéada* 5ª., 8, 1.

más perfectamente la unidad de atmósfera, el "plain air" o una unidad emocional que lo abraza todo, como en Debussy.

La potencia cohesiva de la forma sobre la multiplicidad de la materia debe ejercerse de una manera dominadora y absoluta (7). La materia debe ser ocultada por la forma que debe obrar como principio vital, de dentro afuera, aunque debe aparecer a la inteligencia sin obstáculo, esplendorosamente. Ese poder unificante además debe ser formal, partir de su inteligibilidad y no de alguna eficacia puramente psico-fisiológica o algo análogo.

En las cosas artificiales las formas son accidentales, es decir, no generan una nueva sustancia al agregarse a la materia sobre la que inciden y se realizan (8). Pero en lo artificial queda a menudo tan oculta la materia — que es la sustancia — por las formas accidentales, que Aristóteles emplea su analogía con la composición sustancial para aclarar ésta (9). El bronce es como la materia prima, la figura como la forma, la estatua como la sustancia engendrada.

Algunos autores ante las dificultades que presenta lo estético, renuncian a averiguar en qué consiste la unidad de todas las artes y más aún la unidad entre lo bello natural y artístico. Es verdad que con frecuencia en filosofía el afán de unificar a todo trance lleva al error. En las reflexiones sobre estética, en particular, es común cometer el paralogismo de falsa generalización, y así por haber observado algo que es verdadero para la pintura, por ejemplo, se lo predica de todas las artes, siendo que puede ser falso para la música u otro género artístico. Pero también existe el peligro del error contrario y que por afán de distinguir se pierda de vista la unidad de lo estético — lo cual es a su modo una falta de distinción. Un caso ilustrativo a este respecto es el de Conrad Fiedler que excluye de lo que llamamos estético al arte gótico.

A nuestro juicio, lo que da unidad en última instancia a lo estético en todas sus modalidades no es otra cosa que el "brillo de la forma". En el hecho estético hay dos cosas que nunca pueden faltar.

a) Desde el *punto de vista subjetivo* hay siempre un juicio de valor, un "juicio de gusto". El artista presenta siempre su obra a un juicio, aunque sea éste puramente posible: acaso sea él solo quien la juzga y no desea comunicarla a otros: lo cierto es que nunca falta la referencia a un juicio con-

(7) A este respecto es valioso el testimonio de un poeta: "When a poet's mind is perfectly equipped for its work, it is constantly amalgamating disparate experience; the ordinary man's experience is chaotic, irregular, fragmentary. The latter falls in love or reads Spinoza, and these two experiences have nothing to do with each other, or with the noise of the typewriter or the smell of cooking; in the mind of the poet these experiences are always forming new wholes". T. S. ELIOT, *The metaphysical poets, Selected Essays*, p. 287, Londres, 1946.

(8) Conf. STO. TOMAS, in *Meth.*, L. V. lect. 5, n. 818; L. VII, lect. 2, n. 1277; L. 12, lect. 3, n. 2446.

(9) *Metaf.*, L. Z, 3, 1029a, 5.

tenida en la producción de una obra de arte. Este juicio dirá si hay un logro o si no lo hay, si la obra vale o no. Es un juicio de valor necesariamente unido a la razón de ser de la obra de arte.

Kant afirmó con razón la existencia de un "juicio de gusto" que no es como los teóricos, pero es juicio y no mera sensación deleitable, pues hay un pronunciamiento acerca del objeto. Los lógicos distinguen entre proposición simplemente enunciativa y proposición formalmente judicativa. En ésta hay un acento axiológico, una afirmación de verdad. De igual modo podemos hacer una disección fría de los elementos de una obra de arte y de sus relaciones, como lo quiere la crítica figurativa. Pero podemos agregar a ello el juicio de gusto, donde encuentra su término y plenitud la actitud estética. Conrad Fiedler emplea los términos "estética" y "belleza" en sentidos demasiado restringidos. Un seguidor suyo, Guillermo Worringer⁽¹⁰⁾, dice que hablar de estética del gótico es inadmisible "porque bajo la expresión de estética se desliza siempre la representación de la belleza y el gótico no tiene nada que ver con la belleza" y agrega que "la supuesta belleza del gótico es una equivocación de los modernos, su grandeza real no tiene la menor relación con la representación del arte que nos es familiar y que necesariamente culmina en el concepto de belleza". La discusión parece de palabras: se adscribe al término belleza cierto matiz de cosa dulzona y sensible. Pero el juicio de valor estético no ha de referirse necesariamente al placer dulzón que comunican ciertas obras de arte. Ha de referirse, en cambio, *inevitablemente* a un valor, a algo que es *preferido*, no propiamente a algo sensible — agradable. La belleza misma ¿no es a veces como agobiante y dolorosa?; pero posee un resplandor que la hace preferible a la suavidad melosa de lo bonito.

A las afirmaciones de los autores mencionados que tanto insisten sobre la importancia de lo feo en el arte, podríamos responder que si en una obra fea se contempla sólo la fealdad en cuanto tal, no poseerá con eso solo valor de obra de arte. Esa realidad ha de estar atrapada por una red sutil que la domine y sujete, restándole su carácter de valor preponderante en el todo y convirtiéndola en materia para que brille una forma. No habremos comprendido, ni habremos podido juzgar, por tanto, la escultura gótica si por sobre la fealdad de sus figuras escuálidas no hemos visto resplandecer la luz de una intención sobrenatural. Y damos valor a esa escultura por esta otra luz que por sobre la fealdad brilla y se aprovecha de ella para mejor mostrarse. Es algo que atrae y se apetece a través del dolor, algo que *vale* y es preferible. Si no se quiere llamar belleza resta la expresión valor estético o valor artístico. Quien permanezca en la fealdad de la escultura gótica no tendrá razón para apreciarla como obra de arte. Si se considera va-

(10) *La esencia del estilo gótico*, p. 22. Espasa, Bs. As. 1946.

liosa es porque el juicio cae sobre otra faz que en realidad deja en segundo plano — como causa material o instrumental — la fealdad que ha sido descubierta antes o después del juicio estético propiamente dicho. Lo mismo puede decirse de lo grotesco, lo cómico, lo terrible ⁽¹¹⁾.

b) La segunda cosa que nunca puede faltar en el hecho estético es, desde el *punto de vista objetivo*, la claridad de la forma. Si un objeto es bello será porque una forma está íntegra, clara y proporcionalmente dominando sobre la materia. Es el esplendor la presencia intuible de la perfección o sea del acto propio del objeto.

No puede decirse que en un mutilado o en un hombre obeso no esté íntegramente la forma sustancial humana. Sí que está, pero como oculta. Un hombre no deja de serlo porque su rostro o manera de caminar nos evoquen los de un animal. La forma allí presente no puede esplender por deficiencias de la materia para ello, por rebeldía, por exceso o por defecto. Que una cosa sea lo que es y nada más, y que así se muestre, es base de belleza; que una cosa, en cambio, no sea sólo lo que es y esté cargada de elementos superfluos es principio de fealdad. Por eso lo feo adornado es más feo aún, mientras que lo bello adornado es más bello. El adorno afea si no orienta la atención hacia lo adornado que es en sí bello, pues se convierte ya en carga ocultadora de la belleza, en lo chabacano, ya en trampolín para conducir a la fealdad de lo adornado, si lo adornado es feo ⁽¹²⁾.

La forma esplendente como nota esencial del objeto bello excluye toda estética sensualista o psicologista, pues la forma ejerce la causalidad de tal como objeto, es decir, la de determinar la inteligencia. Lo bello dice relación a la inteligencia en cuanto forma. Como "esplendente" dice relación a una perfección que es experimentada. El esplendor no es algo puramente subjetivo (como parece interpretar De Wulf). Es un modo de darse la forma en un ente que hace posible la percepción inmediata (sin salir del ente) de su formal unidad. La perfección no es conocida en cuanto tal por el que co-

(11) Dice B. Croce con razón: "Una imagen cómica si es poéticamente cómica lleva en sí algo que no es cómico, tal como se observa en Don Quijote o en Falstaff; y una imagen de cosa terrible no existe nunca en poesía sin algún consuelo de elevación, de bondad y de amor". *Opus cit.*, p. 102.

(12) Por eso los autores que han querido describir la fealdad humana emplean como técnica poner de relieve algo que, perteneciendo al sujeto es sin embargo como si no le perteneciera, como si obedeciera a causa extrínseca, rebelde al imperio de la forma extrínseca. Le afea lo que perteneciéndole, parece postizo. Por ejemplo dice el novelista húngaro Zilahy Lajos: para describir la fealdad de un hombre: "Tenía una ancha papada que parecía no pertenecer a su rostro y un estómago también prominente. Su cara estaba salpicada por una cantidad de pequeños lunares negros como si le hubieran disparado desde lejos con un fusil semillas de adormidera". Y de otro: "El vientre... empezaba en el cuello y pendía por sus hombros caídos y debiluchos" (Yo subrayo). La ciudad errante, Bs. As., p. 104. Por su parte Alfonso Reyes dice haber observado láminas de Sancho en que éste "aparece alto y zancudo; la panza se le desprendía como un bulto postizo". El deslinde. México, 1944, p. 14.

noce estéticamente; pero es condición del ente bello el poseer como base de la belleza alguna perfección. Toda cosa bella es perfecta *simpliciter* o *secundum quid*.

III

Forma, esplendor, perfección son conceptos que no pueden estar excluidos de la definición de lo bello. Detengámonos pues a considerar estas nociones con respecto al objeto estético.

4 — *Modo de comportarse la "forma" en el arte bello.*

Las formas que intervienen en la constitución de una cosa pueden ser tres. Una la forma del agente, por la cual algo se constituye en la existencia. De la forma del agente deriva la formación del efecto; pero esta forma no es *forma* de la cosa. Otra forma es aquélla que constituye a la cosa como parte del compuesto que la cosa es; así el alma es forma del hombre y la figura de la estatua es forma del bronce. Una tercera forma es aquélla por cuya similitud se constituye la cosa, es la *forma ejemplar*. Se reserva el término de *idea* para significar esa forma separada de aquello que es forma y que se imita para producir algo.

Ahora bien, la imitación de la forma puede realizarse intencionalmente o por azar. El cuadro es realizado por el pintor para que imite la figura de algo; pero otras veces esa imitación se produce *per accidens*; el pintor puede producir la imagen de algo sin proponérselo. Santo Tomás trae este ejemplo del pintor ⁽¹³⁾ y, ciertamente, a veces puede coincidir una pincelada puesta sin intención, un rasgo, un color, con la imagen verdadera de la cosa. El poeta mejicano Alfonso Reyes cuenta que algunas veces al corregir las pruebas de imprenta de sus poesías encontraba errores tipográficos o debidos a otra interpretación del copista, que por azar otorgaban a sus poemas una belleza que él no se había propuesto; errores que, por mejorar a veces la obra original, dejaba sin corregir. Sin embargo aún en este caso el juicio del artista ha de valerse de una forma ejemplar con la cual compara el poema concreto; mas esa idea no ha actuado respecto a la construcción de la obra como causa de ella. La obra resultante por azar, en cierto modo "imita la forma" ⁽¹⁴⁾, pero no es formada por ella, pues la idea dice relación al fin. Por ello, puesto que la forma ejemplar o idea es aquello respecto de lo cual como fin (*ad quam*), algo se constituye, es necesario que sea imitada *per se*, no *per accidens* ⁽¹⁵⁾.

(13) De Veritate, q. 3 a. 1, Resp.

(14) Id., q. 3 a. 1.

(15) Ibidem.

Desde el punto de vista del agente, éste puede obrar por un fin de dos modos: uno cuando el mismo agente se determina a sí mismo hacia el fin, como ocurre en todos los agentes que obran por inteligencia; otro, cuando el agente es determinado al fin por un agente principal, como ocurre con el movimiento de la flecha que se mueve hacia un fin pero determinado por el que la arroja, y de modo similar la operación natural que se orienta a determinado fin, pero establecido por una inteligencia exterior a la naturaleza misma y que es necesario presuponer. Sólo en el primer modo de determinación al fin puede hablarse de la presencia de una *idea* o forma ejemplar, pues no decimos, por ejemplo, que la forma del hombre que genera sea la idea o ejemplar del hombre generado. Sólo ha de hablarse de idea cuando el agente se determina a sí mismo hacia el fin. En suma pues, la definición de idea es: "forma imitada por alguna cosa debido a la intervención de un agente, el cual se determina a sí mismo hacia el fin" (16).

No habrá pues idea o forma ejemplar en el artista que obra movido por otro o por necesidad natural. En el estado de trance inconsciente llamado inspiración — dado que exista realmente — el artista es sólo el agente secundario, y el principal otras fuerzas infra o supra - conscientes (17).

5 — La idea ejemplar estética.

La "forma" de lo artificiado puede entenderse de dos modos como hemos dicho: ya en la cosa producida por el arte, ya en el artista o artesano. Entendida del primer modo tal forma no puede generarse ni existir fuera de la sustancia compuesta. Pero "ut ars", es decir, cuando está en la mente del artista, existe sin materia. De estas formas de lo artificiado, que están en la mente del artista, no hay generación ni corrupción. La casa, la salud, etc., que están en la mente del artista, comienzan y terminan no por generación o corrupción sino por estudio o por descubrimiento (18).

La forma ejemplar estética tiene una misteriosa naturaleza. Y aceptamos por ahora respetuosamente ese misterio. Pero lo cierto es que, idea creadora o factiva, ella es "id ad quod respiciens artifex operatur".

El espíritu creador mira en sí esa idea para poner la obra en la existencia. La obra adquiere existencia por una idea que luego es su principio interno; si bien en cuanto idea existe separada de la obra en el espíritu del ar-

(16) "Videtur esse ratio ideae, quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem". *De veritate*, q. 3 a. 1 (4).

(17) "Omne quod agit propter finem si non determinat sibi finem determinatur ei finis ab aliquo superiori". *Id.*, q. 3 a. 1 (5).

(18) "Domus enim quae est sine materia in anima, et sanitas, et omnia hujusmodi, alio modo incipiunt esse et desinunt quam per corruptionem et generationem; scilicet per disciplinam, aut per inventionem", *In Meth.* L. 12 lect. 3 n. 2448. Conf. *Id.* n. 2447.

tista. Sin embargo no se da en el espíritu del artista de una vez, con su plena actualidad; el artista en mayor o menor grado la va descubriendo mientras realiza su obra y no sabe bien cómo será ésta hasta que no la ha concluido. Ello se debe no sólo a que ignora la resistencia que la materia le ofrecerá, sino también porque la idea ejemplar no se manifiesta aún en toda su plenitud.

Sin embargo, eso no quiere decir que la idea ejemplar no esté siempre frente al artista conteniendo todo capricho o azar. El artista es frente a ella obrero fiel y humilde, ella le fija vías determinadas que él no puede dejar de seguir sin daño para la obra y demérito para su arte. Imita; en esta imitación está libre de construcciones de orden sensible, pero está sujeto de derecho a algo que le trasciende. Si mira hacia fuera, imita sin embargo algo oculto, no lo obvio y ordinario. Siempre el artista obra deslumbrado ante una realidad que ama, y su tarea consiste en trasladar una realidad objetiva que él *descubre* y se le enfrenta, a un lugar — la obra — donde cualquiera pueda contemplarla y amarla también.

El artista *elige* siempre. Se dice que el tema es indiferente para el valor estético de la obra. Pero el artista lo eligió por algo. Y supuesto que el tema le sea propuesto, como a Paul Valéry el de la arquitectura o como a un aprendiz de pintura, frutas como modelo, el artista hará una selección; si el aprendiz es Cézanne elegirá de esas frutas algo que otro no elegirá: un brillo, una gradación de tonos, un volumen que están en el objeto mezclados a muchos otros elementos que el artista no elige. De igual modo el músico compositor que, de doce notas que puede tocar, elige una.

Pero en toda elección en que interviene la inteligencia hay una *razón de ser*. Se elige algo en vez de otra cosa porque objetivamente es más bello lo elegido y no por propio arbitrio o capricho. El artista, por muy creador que sea, se somete para elegir a *lo más bello*, dentro de múltiples posibilidades. Pero lo más bello lo es por la cosa y no porque el artista lo eligió.

Existe esta paradoja en la producción estética: el artista elige, he ahí su personalidad, su libertad actuante. Pero toda elección supone una preferencia y ésta una diferencia objetiva entre dos o más cosas, ya que toda elección se funda en la diferencia de valor que exteriormente se descubre. Como en la otra dimensión práctica — la moral — la libertad del artista se ejerce a continuación de una determinación del hombre — en su potencia intelectual — por la cosa: sólo el bien se desea y sólo lo bello se ama y prefiere (19).

Más la imitación es inferior a lo imitado. Así como aquello que existe en Dios en perfección se halla en las otras cosas por cierta participación de-

(19) Illa enim eligimus, quae maxime scimus esse bona''. STO. TOMAS, in *Ethic. L. III. lect. 6, n. 454.*

ficiente ⁽²⁰⁾, en el arte "agens honorabilius est patiente et acto" ⁽²¹⁾. La obra saca su vida de la idea ejemplar. Si el artista en lugar de dirigir la mirada a la idea ejemplar la dirige a las imitaciones de esa idea, produce una obra inferior. En el alma la idea tiene como una vida y una infinita virtud. En la reproducción industrial de obras de arte hay pérdida de hondura estética. Así el figurero o modisto que ilustra un catálogo se vuelve cada vez más imitador de lo que no exige elección. No imita ni la naturaleza, ni su idea ejemplar sino sus propias figuras anteriores. Una vez más tenemos que dar la razón en esto a Platón. Esa reproducción mecánica, en que la conciencia se ha dormido y el obrero artista se ha dejado vencer por la pereza, es el "amaneramiento".

Aquel principio general que expone Santo Tomás ⁽²²⁾, en Plotino está explícitamente aplicado al arte y desarrollado: "Todo principio creador, dice, es superior siempre a la cosa creada; no es la privación de la música sino la música misma la que crea al músico, es la música inteligible la que crea la música sensible" ⁽²³⁾.

6 — La regulación por la idea ejemplar.

Falsamente se piensa a veces la actividad del artista en cuanto tal como absolutamente ajena a toda regulación; se la considera así porque es lícito para el artista corregir o violar ciertas reglas académicas establecidas. Pero si se observa bien, cuando el artista se rebela contra las reglas vigentes, es porque ellas le impiden sujetarse a otras reglas igualmente exigentes y de mayor validez.

Hay una parte del arte que versa sobre lo genérico de la obra. En las artes útiles eso es lo que determinará la perfección de la obra. La singularidad del objeto no es el fin del artesano, sino como condición para que el artefacto cumpla con la función común a todos los otros de su especie. Para la producción de tal obra hay vías ciertas y determinadas ⁽²⁴⁾. En las artes bellas, en cambio, una parte del arte versa sobre lo singular de la obra a producirse. En la *Novena sinfonía* es una condición para su perfección,

(20) Sto. Tomás cita del Pseudo Dionisio el siguiente párrafo: "Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem secundum imitationem eius qui non est perfecte mutabilis quatenus in eis contingit esse; dissimilia autem secundum quod causata habent minus suis causis". Sum. C. Gent., L. I, c. 29.

(21) ARISTOTELES, De anima, III, 2, 430a.

(22) Sobre la mayor nobleza del modelo que la cosa modelada conf. SANTO TOMAS, Sum. Th., I, 18, 4, ad 2a.; Id. ad 3a.

(23) En. 5a, trat. 8, par. 1.

(24) El arte que es "recta ratio operum faciendorum" requiere una materia dirigit y formable y, por parte de la forma, que la regulación se haga" per certas ac determinatas vias". JUAN DE STO. TOMAS, Curs. Ph. Thomist., Vol. I, 257b, 4a. ss. Conf. STO. TOMAS, II, II, 47, 2, ad 3.

que su estructura responda a las normas generales del arte musical, pero su perfección propiamente dicha está en el logro de una singular estructura cuya raíz está en la idea ejemplar que le dió origen y cuyo valor es inseparable de su unicidad.

Quienquiera se proponga realizar una obra de arte en determinado género deberá sujetarse a las reglas de ese arte. Tal sujeción puede ser inconsciente; para ciertos temperamentos es imposible la realización poética pasando por la presencia reguladora de normas a que la obra ha de someterse; pero no por ello estará la obra menos sujeta a las normas si logra perfección. Estas reglas no son las que deciden del valor último de la obra, pero son indispensables. Son en cierto modo anteriores a la obra. Poco importa que haya sido necesario que apareciera Homero para poder formular las reglas tras el análisis de su obra. Hay una poética que de derecho era anterior a Homero. Para el preceptista la obra maestra ha sido el apoyo necesario para el descubrimiento de las normas, pero el valor de éstas es universal y ello nos permite decir que si el mismo Homero o Shakespeare no hubieran acomodado sus obras a esa ley (consciente o inconscientemente), no serían bellas. Así, según Aristóteles, Homero es el más divino entre los poetas por haberse sometido de modo más estricto a las normas ciertas de la poética (acaso, agreguemos, sin proponérselo), y no, a la inversa, la norma es válida porque la ha cumplido el más divino de los poetas. Homero no es libre para realizar una obra que sea a la vez bella y que no se acomode a la condición enunciada. Su autonomía de creador se ve así limitada por la naturaleza misma de las cosas, a saber, por la naturaleza de una obra poética, que tiene un determinado fin y en la que no puede intervenir con arbitrariedad. Lo mismo que un libre pensador debe deponer su libertad ante las reglas del silogismo, así el artista debe ser obediente a las reglas del arte. Y así como a aquél no se le exige que conozca la ciencia lógica sino que piense bien, al artista no se le exige que sepa preceptiva sino que haga bien su obra.

Es otra cuestión la de saber si el conocimiento de las reglas tiene eficacia para producir una obra perfecta. Y su solución nos parece ser que, por mucho conocimiento que se tenga de las reglas preceptivas ciertas, no se creará una obra bella con sólo el deseo de crearla. A todo eso ha de agregarse un elemento imponderable que es la poesía en el artista, algo personal e intransferible. Mas no conviene confundir estos dos problemas: uno, si la obra se somete a reglas que la determinan, otro, si basta el conocimiento de esas reglas para producir la obra.

Aparte de las normas generales del arte y del género, el artista, para conseguir su objetivo, se ve obligado a someterse en su operación a gran número de reglas a veces informulables. En vez de ser la absoluta libertad es

la absoluta sujeción. Pero ¿sujeción a qué? A algo que es regla de la regla. Por ejemplo es mucho más fácil para un poeta poetizar usando una construcción libre, autorizada por la lógica y la Academia de la Lengua. Acaso esa construcción le facilite la expresión acomodada a la métrica, (que ya regula su obra) si pone el adjetivo antes del sustantivo. Pero he aquí que hay una razón superior que regula su operación y que le obliga a poner el adjetivo después del sustantivo. Dada su finalidad, *no puede dejar de hacerlo*, si es que la primera construcción posee alguna vulgaridad que destruye la poesía, razón suprema reguladora de la obra. Los códigos y poéticas académicas no traen todas las reglas que la belleza de la obra exige; otras veces traen otras que la obra no exige; pero lo cierto es que la obra *exige* regulación. El mismo artista descubre y se impone las reglas. Un poeta español decía por eso que "lo bueno de las licencias poéticas es... no usarlas". Y, en efecto, el empleo de licencias significa debilidad, lo cual es un obstáculo para que la poesía reluzca. El orden de las palabras, además de acomodarse a normas lógicas y gramaticales, debe en el arte sujetarse a normas poéticas, una regla más de la obra. La palabra sufre primero la determinación del arte del gramático, después la del arte del poeta. El poeta elige obligado por la belleza.

No nos extraviemos respecto de la relaciones entre la espontaneidad del artista y el arte. Es cosa sabida que las "retóricas", las "poéticas" muertas — a veces ni siquiera formuladas explícitamente, pero despóticamente instaladas en el ambiente cultural — conducen al bizantinismo estético y a la muerte de la poesía que es vida o si no nada.

Entendemos por poesía algo que se puede hallar también en obras de arte que no tienen por signo la palabra.

El que se mueve dentro de la regulación de las poéticas muertas ha trasladado la autoridad, que debe estar centrada en la idea ejemplar, no en el poeta. La idea ejemplar es medida de la obra y regla suprema de ella y también determina la regla de segundo grado, que carece de poder legítimo para dirigir la obra si pierde contacto con su raíz, la idea ejemplar. En las artes mecánicas ese desarraigo no daña a la obra y el sometimiento servil del agente a la regla más bien las favorece; siempre, claro está que esa regla sea racional, pues también ella debe cumplir con una de las condiciones de la regla artística: ser *cierta*, o dicho de otro modo, tener razón de ser en orden al fin que es el bien de la obra. Pero en la obra de arte bella el bien de la obra exige que contenga un corazón inteligible, el cual sólo puede depositarse en ella por una conciencia muy lúcida.

7 — La perfección y lo bello.

Una cosa es perfecta cuando no le falta nada de lo que debe tener ⁽²⁵⁾.

(25) "Aliquid est perfectum et totum seu integrum, quando nihil deest eorum, quae debet habere". JUAN DE STO. TOMAS, *Curs. Phil.* Tom., II, 292b, 15.

La bondad es, en uno de sus significados, idéntica a lo perfecto. Al agua buena nada le falta de lo que debe tener dada la noción de tal ente. Lo perfecto puede serlo absolutamente o relativamente. Absolutamente lo es el ser al que no falta nada respecto de todo ente. Tal ente es sólo Dios, que es infinito en su perfección. Relativamente perfecto es el ser a quien, considerado según cierto aspecto, nada le falta. Lo relativamente perfecto puede serlo esencial o accidentalmente. Esencialmente perfecto es aquello a lo que nada le falta de lo que es exigido por su esencia; en este sentido son hombres perfectos el niño y el lisiado. Finalmente, accidentalmente perfecto es aquello a lo que nada falta de los accidentes que por razón de su estado, fin, etc. le son debidos; por esta razón el hombre adulto y el que es feliz por haber alcanzado el fin último, son llamados hombres perfectos.

La "virtud propia" es aquello por lo cual algo se llama bueno (26). Mas la bondad es cierta perfección, pues algo se llama perfecto cuando alcanza su propia virtud (27). Toda cosa buena, pues, es la que es perfecta, y toda cosa apetece su perfección como su propio bien (28).

La perfección de algo es su acto y es su bien (29). La obra de arte debe alcanzar en cierto modo la perfección, como la han alcanzado todas las cosas en el aspecto que son bellas. Algo es perfecto en cuanto está en acto. Por ello nunca valdrá una obra de arte si no está "lograda", según dicen los críticos, o sea si no ha llegado a manifestar la forma. La idea ejemplar puede entereverse, puede uno saber muy bien lo que el artista se propuso hacer. Pero si no lo hizo, como el fin del artista no es hacer conocer la idea ejemplar sino que se vea resplandecer, la obra de arte no poseerá perfección.

Observa Aristóteles que en el arte como en las virtudes morales el justo medio es un signo de perfección. De ahí que "se diga muchas veces cuando se habla de las obras bien hechas y se las quiera alabar, que *nada se les puede añadir ni quitar*, como dando a entender que así como el exceso y el defecto destruirían la perfección sólo el justo medio puede asegurarla. Este es el fin hacia donde se dirigen los esfuerzos de los buenos artistas en sus obras" (30).

Hay ocasiones en que la obra bella parece no ser perfecta. Por ejemplo, una columna truncada puesta como símbolo de la derrota, un árbol seco, la infancia en el animal y en el hombre. El problema se resuelve recordando que cosas diferentes según su especie se perfeccionan por perfecciones de diversa especie. Respecto de las cosas artificiales, dice Santo Tomás, una es la perfección de las cosas pintadas, a saber: que sean notables por los colo-

(26) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L. II, VI, 2, 1106a.

(27) ARISTÓTELES, *Física*, L. VII, cap. III, 4, 246 a.

(28) STO. TOMÁS, *Sum. Contra Gentiles*, L. I, q. 37.

(29) "Perfectum est aliquid secundum quod est actu". *Id.*, I, q. 39.

(30) *Ética a Nicómaco*, L. II, cap. 5, 1106 b, 10.

res deleitables, y otra la perfección de las imágenes, a saber: que representen bien las cosas de que son imagen. Una es la perfección de la casa, su firmeza, y otra la del vaso, su buena capacidad ⁽³¹⁾. Ha de considerarse cuándo un objeto es bello por su forma sustancial propia y cuándo lo es porque el hombre lo ha convertido en soporte simbólico de una forma de orden espiritual. En este último caso el objeto, sin *ser* obra de arte, está sufriendo el influjo de una actividad humana. Existe una proyección, mas no sentimental, que permite ver en un objeto natural la expresión de una forma cuyo origen está en el alma humana. Por eso una hoja seca, una flor marchita pueden ser bellas.

Todos los ejemplos que parecen contradecir la definición de lo bello como resplandor de una forma, deben ser estudiados considerando las múltiples maneras en que las formas sustanciales y accidentales pueden resplandecer. Un cuchillo bien hecho deja resplandecer la forma cuchillo y es entonces bello. Pero ínfimamente bello, pues como la belleza depende del valor ontológico propio de la forma — sin que sea ella misma ese valor — el grado de belleza de los instrumentos es inferior al de los objetos de más alta jerarquía ontológica. El grado de resplandor de la forma no determina por sí solo el grado de belleza, pues ésta tiene diferente jerarquía según el grado ontológico de la forma que resplandece.

8 — *Belleza y simplicidad.*

La más perfecta realización artística habrá de coincidir con el logro de la mayor unidad posible en su género. Si la obra ha de conseguir su perfección en la belleza, todos los elementos extraños la perjudicarán si no están subordinados a ese su fin propio. Una cosa es tanto más noble en un determinado género cuanto más *simple*, así como en el género de lo cálido lo más perfecto es el fuego que no tiene mezcla de frío ⁽³²⁾. En todo compuesto el bien del mismo no es el de esta o aquella parte sino el del *todo*. Las partes, son imperfectas respecto del todo (así como las partes del hombre no son el hombre y las partes de la línea no alcanzan la perfección de la medida que hay en toda la línea) ⁽³³⁾.

La perfección de la obra de arte coincide, pues, con el grado de su simplicidad. En la obra de mayor simplicidad habrá mayor belleza. El orden es una perfección por el principio de unidad que supone, pero es una imperfección por la multiplicidad de elementos que contiene.

Dos cosas pueden ser factor de impureza para el arte y hacerle perder su perfección. Una por parte de la materia, otra por parte de las formas.

(31) In *Eth.*, X, lect. 6, n. 2025.

(32) *Summ. Contra Gent.*, L. I, cap. 16. Conf. c. 17, 18.

(33) *Ibidem*.

a) Entre las limitaciones que existen para que se ejerza la potencia de cualquier agente una se debe a la materia, que debe ser determinada al efecto. Así el carpintero no puede fabricar la sierra, pues su arte no puede actuar sobre el hierro con el que la sierra se hace ⁽³⁴⁾. No han sido fieles a este principio los artistas que como tales o como teorizadores han pretendido hacer con la virtud poética obra musical, o de la pintura escultura, o de la música poesía, etc., sin hablar de los que han realizado una mezcla accidental de filosofía y arte con lo cual sólo se logra una degradación de ambos géneros.

El afán de expresión lleva a traspasar los límites que impone la materia para emplear formas de otra materia. El artista fracasa como el carpintero que hiciera una sierra de madera. No ocurre eso, en cambio, en obras donde hay ciertas ideas filosóficas pero no yuxtapuestas al arte sino íntimamente unidas a él.

b) Es sabido que lo bello produce deleite. El fin propio del arte no es sin embargo el deleite, sino que le va unido como a la juventud la belleza ⁽³⁵⁾. El deleite deriva de la perfección en la operación ⁽³⁶⁾. "Consequens est quod operatio in quantum est perfecta sit delectabilis". Mas se puede decir igualmente que la deleitación perfecciona la operación. La perfecciona no eficientemente sino formalmente. Pero hay una doble perfección formal; una intrínseca que constituye la esencia de la cosa, otra que sobreviene a la cosa ya constituida en su especie ⁽³⁷⁾. El deleite perfecciona la operación "sicut pulchritudo venit juvenibus, non quasi existens de essentia juventutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum juventutis. Et similiter delectatio consequitur bonam dispositionem causarum operationis" ⁽³⁸⁾.

El deleite no es esencial a la operación, pero si ella es perfecta se desprende como un accidente perfectivo el deleite.

Ahora bien, para una operación perfecta y su consecuente deleite se necesita un objeto perfecto. Así en la operación sensible se consideran dos cosas para que se realice con plenitud: el sentido que es principio de la operación, y la cosa sensible que es el objeto de la operación. Para que la operación sea perfecta se requiere, en este caso particular del sentido, una óptima disposición de parte de ambos términos, es decir del sentido y del objeto ⁽³⁹⁾.

No habrá, pues, deleite estético si no se cumple cierta condición en el

(34) *Id.*, I, II, c. 22.

(35) ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, C. IV, 6, 8, 1174 b, 30.

(36) *De Veritate*, q. 2, obj. 15, resp. Conf. In *Eth.*, L. X, lect. 6, n. 2026.

(37) "Delectatio perficit operationem non efficienter sed formaliter. Est autem duplex formalis perfectio. Una quidem intrinseca, quae constituit essentiam rei. Alia autem quae supervenit rei in sua specie constitutae". In *Eth.*, L. X, Lect. 6, n. 2030.

(38) *Id.*, 2021.

(39) "Ad hoc ergo quod operatio sensus sit perfecta, requiritur optima dispositio ex parte utriusque, scilicet sensus et objecti". In *Eth.*, L. X, lect. 6, n. 2023.

objeto: el modo particular de darse la forma, y si no se cumple otra condición en el sujeto: una buena disposición de la facultad. La jerarquía del objeto estético crece en el grado de la simplicidad de éste, como hemos dicho. Ocurre entonces que el deleite estético no es idéntico a cualquier deleite; para que sea estético ha de derivar de un objeto y de una operación específicamente determinados ⁽⁴⁰⁾.

Puesto que las operaciones se diversifican según los objetos y según las potencias que son principios de la operación, se sigue que los deleites que perfeccionan las operaciones se diferencian específicamente ⁽⁴¹⁾.

Sobre estas bases es fácil explicar todos los hechos que parecen autorizar una solución subjetivista del problema estético fundamental. Por ejemplo la mutabilidad histórica de las formas estéticas en vigencia, o el hecho de que las obras de arte más bellas llegan a ser tediosas si se las frecuenta demasiado o si cambian las disposiciones del sujeto. Para el hombre es imposible la duración continua del deleite. Aristóteles afirma con razón que la deleitación dura tanto como se conserva, por una parte, la debida disposición del objeto, ya sensible o inteligible, y por otra parte, la debida disposición del que realiza la operación. Por tanto, si la buena disposición de la potencia cognoscitiva y del objeto es la causa del deleite, éste durará mientras dure tal disposición. No debe decirse, entonces, como lo hacen los subjetivistas, que todo en el arte es deleite y que éste es totalmente determinación del sujeto. Esta afirmación es errónea pues no da debida cuenta del hecho según el cual, dada una buena disposición del sujeto, un objeto resulta deleitable y otro no. Alguna determinación objetiva debe haber necesariamente para explicar ese hecho.

Para que el deleite sea estético debe exigirse del objeto la simplicidad de contenido de que hemos hablado. Por la naturaleza misma de la deleitación "quod una delectatio juvat alia impedit". La operación más deleitable excluye otras, tanto que si la diferencia es grande el hombre deja de realizar la operación menos deleitable. Los que gustan del sonido de la flauta no pueden atender los discursos que se les dirigen cuando oyen a un flautista. Y así ocurre que el deleite que se produce por la operación del arte de la flauta destruye las operaciones para oír el discurso ⁽⁴²⁾.

Este es el fundamento de que una obra de arte mixta sólo es real y pro-

(40) Aristóteles observa esto respecto de la tragedia. Conf. *Poética*, 15, 1453 b, 9, y 15, 1462 b, 15.

(41) "Operationes... diversificantur enim secundum objecta, et secundum potentias, quae sunt operationum principia. Unde relinquitur, quod delectationes, quae perficiunt operationes, differunt specie". In *Eth.*, L. X, lect. 7, 2041.

(42) In *Eth.*, L. X, lect. 7, n. 2046. "Et inde est quod quando vehementer delectamur in aliquo quocumque, nihil aliud possumus operari. Sed quando aliqua plaquent nobis quiete, id est remisse vel parum, possumus etiam quaedam alia facere; sicut patet de his quae in theatris, id est in spectaculis ludorum delectantur. Quia, parum ibi delectantur in his quae vident, possunt intendere comestioni leguminum, quae non est multum delectabilis". *ibidem*.

fundamente deleitable si la mixtión es tal que no se atiendan dos o más elementos y que en consecuencia no se realicen dos o más operaciones simultáneas. A mayor simplicidad mayor perfección, a mayor perfección objetiva mayor perfección en la operación estética y en consecuencia mayor deleite específicamente estético.

Los géneros artísticos tienen su razón de ser en este principio. No porque no se puedan romper sus límites, sino porque el romperlos significa una gran responsabilidad técnica y una gran dificultad para conseguir que el resultado no vaya contra el principio de la unidad, sin el cual ninguna obra de arte será perfecta. Es un problema de la ciencia del arte y de la crítica ver, por ejemplo, en la ópera, en el lied, en la música descriptiva, en el teatro filosófico o de tesis, etc., hasta qué grado un elemento estorba al otro; cuándo uno contribuye a la intensidad del deleite (porque objetivamente contribuye a la perfección y con ella a la mayor simplicidad) y cuándo lo debilita. El deleite más intenso no ha de lograrse multiplicando los objetos deleitables. Al contrario, parece ser mejor logrado en los géneros puros: la música sinfónica clásica, la poesía que conducen a una especie de quietud en el éxtasis y en la unidad. Los deleites superficiales, en cambio, parecen obtenerse en la ópera y otros géneros análogos donde hay mayor "diversión" para el espectador, vale decir, dispersión.

En suma, el valor de la obra de arte está proporcionado a la simplicidad conquistada y esa simplicidad es tanto más difícil de conseguir cuanto mayor es el número de elementos materiales que pueden integrarla.

MANUEL B. TRIAS

Director del Instituto de Filosofía y Profesor
en la Universidad Nacional de Cuyo.

ETICA DE LA SUBJETIVIDAD

EN TORNO A LA ETICA DE G. MARCEL Y K. JARSPERS

I

Si consideramos el sesgo de la filosofía existencial en relación con los problemas éticos podremos advertir fácilmente que las notas constitutivas de la nueva dirección están estructuradas por una apelación hacia la constitución de una moral mucho más concreta que las precedentes, para la que no valen, según sus defensores, los principios y reglas generales y por ello mismo abstractas. Por este motivo dicha moral ha sido llamada moral de situación siendo ésta irrepetible en cada caso y desalojando por lo mismo la vigencia de normas generales y por ello ha merecido las justas censuras de la Sede Apostólica. Es también obvio que en el clima del existencialismo se promueve una agudización del subjetivismo moral y como demostración de ello aducimos la referencia de los puntos de vista de Gabriel Marcel, uno de los pensadores católicos, aún a pesar suyo inscrito en la corriente, y los de Jaspers que ya marca un nuevo signo dentro de la filosofía de la existencia.

En este punto nos fallan todas las denominaciones posibles y adecuadas, para aludir al tipo de ética que de una manera genérica encarna el existencialismo. El matiz atmosférico de la filosofía existencial y sus múltiples corrientes y tendencias determinan un nuevo capítulo de dificultades.

Se me ocurre no obstante pensar que tal vez la ética paradójal existencialista, podía ser considerada como una ética de la subjetividad ⁽¹⁾.

Claro está que por ser la ética existencialista de índole paradójal, su carácter de subjetividad también debe ser interpretado en un cierto sentido paradójico. De esta suerte la subjetividad que caracteriza a la ética existencialista queda atenuada y adquiere múltiples matices.

Esta subjetividad representa en primer término, un esfumamiento de las líneas que deberían dividir el campo de la ética propiamente tal, del área de lo metafísico. No se sabe si se trata propiamente de algo que directamente se refiere al "etos" o al "ontos".

(1) Y reservaríamos para la ética existencialista atea de Sartre y Simone de Beauvoir la denominación de ética de la ambigüedad, coincidiendo con la denominación con que la seguidora de Sartre rotula su libro.

Por otra parte, se trata de una ética, que en los representantes más enérgicos y radicales del existencialismo, pretende quedar situada mas allá de las normas, de las leyes y de la tabla de los valores, en cuanto éstos representan algo de carácter absoluto. Bajo este aspecto, el existencialismo en cierto modo no ve lo ético en cuanto referido al despliegue del hombre, es decir, en cuanto se refiere a acciones y conducta, sino como algo que constitutivamente pertenece a su estructura óntica. Y por ello resulta que lo ético suele perder su línea de diferenciación con lo metafísico.

La paradoja de la ética existencialista se advierte principalmente en el hecho de que el campo de la ética aparece muchas veces cruzado por fenómenos que no guardan continuidad ni conexión entre sí, es decir, por saltos, transmutaciones y situaciones de tensión y contraste.

Ya en Kierkegaard advertimos que sus tres estadios de la vida, el estético, el ético y el religioso, carecen de solución de continuidad; y que pasa de uno a otro por saltos bruscos, no de cantidad sino cualitativamente nuevos. Entrar en un estado no es superar y madurar el anterior, sino simplemente destruirlo. La existencia tiene así un compás de choques bruscos y de saltos violentos y paradójicos, que impiden considerar un estadio superior como un coronamiento, una perfección o complementación, de un estadio inferior.

Ahora bien, en estos saltos, que no son homogéneos, evolutivos ni regulados, hay un coeficiente muy pronunciado de paradójica arbitrariedad. La subjetividad se pone a prueba en cada uno de ellos, y es en el salto definitivo al estadio religioso cuando se consume y se encuentra a sí misma.

En este trabajo nos vamos a referir casi exclusivamente a algunos delineamientos éticos, que podían desprenderse de las filosofías de Marcel y de Jaspers.

II

Marcel nos ha brindado esporádicamente algunos delineamientos dispersos, principalmente en su *Journal Métaphysique*, de lo que podría ser una ética existencialista, más allá de toda norma y regla.

A pesar de que Kant pretende desalojar de la ética un excesivo intelectualismo, opina Marcel que reincide en él; y que su *Crítica de la Razón Práctica* y su *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* caen de plano en el ciclo del Racionalismo.

La exageración de la autonomía kantiana, como fuente de valores, se dirige a buscar un principio universal ético, al margen del sentimiento, que es insostenible por descansar en un dato contingente. Ello lleva a Kant a

situarse en un punto de vista técnico (2). Kant, que parece escamotear en realidad el problema moral (3), procura una especie de receta, para sacar el mayor partido posible de una naturaleza moralmente mal dotada. Para que la moralidad sea posible, piensa Kant, es preciso que esta técnica exista; ahora bien la moralidad existe, luego es posible, luego etc. Pero, ¿existe verdaderamente la moral? se preguntaría un Maimonides (4). He aquí el problema, que Marcel trata de replantear. Porque el plantearse mismo del problema moral existe precisamente en la medida en que yo afirmo que existe, en la medida en que yo tengo fe en su realidad.

Pero si recayese sobre ella una negación radical no podría ya afirmarse, sin una cierta reserva, que exista. Podría abogar ciertamente el dialéctico que en la misma negación de la moral, por el hecho de mentarla, queda ya afirmada autodestruyéndose la negación. Es decir que yo afirmo la moralidad por el mismo hecho por el cual yo creo negarla (5).

Que un sistema de afirmaciones éticas, quede desarrollado ya subyacente cuando se establece una proposición sobre la realidad moral, puede ser verdadero y decisivo. Ello será impresionante pero ¿será realmente conveniente? Rechazar el punto de vista aludido ¿no significa caer en la contradicción?. Puede ser, pero siempre cabe el abstenerse y el rehuir el verbo (6).

Se me dirá que en ese caso rehúso el pensar. Sea así, y ¿si yo acepto el no pensar?; ¿y si yo opto por un mundo que no es el del pensamiento?

Cabrá entonces, es cierto, el recurso de negar lo que yo acabo de afirmar, y de sostener que la moralidad existe, aun cuando yo me obstine en negarla. Pero esta moralidad no será otra cosa sino una moralidad abstracta; algo así como una verdad abstractamente disociada del acto que la pone. Ahora bien; ¿qué se quiere decir cuando se habla de una verdad que yo no conozco, que no es para mí, que yo no me la he encontrado en las condiciones requeridas para comprobarla y reconocerla? (7).

Marcel, después de procurar amontonar ininterrumpidamente nuevas aporías sobre las cuales brinca su pensamiento de una manera sugestiva e insinuante, no dibuja una solución propiamente dicha. Se trata ante todo de evitar el objetivismo, que en él se confunde con el conocimiento racional y hasta con el intelectual; y se ensaya el modo de encontrar un contacto más íntimo con el problema, sin que quede esclarecida la forma de lograrlo. Se amontonan las preguntas, las antinomias, las objeciones; se recubre el cami-

(2) GABRIEL MARCEL, *Journal Métaphysique*, pág. 207, París, 1927.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, pág. 208. Maimónides, prototipo de una actitud filosófica vieja, viene aquí a simbolizar el agnosticismo.

(5) *Ibid.* Marcel subraya que este método de reducción al absurdo es utilizado por la dialéctica, a partir de Platón.

(6) *Ibid.*, pág. 208 y sig.

(7) *Ibid.*

no de dificultades. ¿Cabe una solución? ¿Se la desea? ¿Tendría sentido el intentarla? ¿Ello haría derivar el problema hacia una nueva fijación, y por ello hacia una nueva forma de objetivación? Sin embargo, es indudable que hay un obrar moral, el cual únicamente es actividad humana en el pleno sentido del vocablo ⁽⁸⁾. El problema es más hondo, y hasta sería preciso transformar el ser mismo en problema moral. Así el culpable pertenece como a otro mundo desde el punto de vista del orden ético, del que está excluido: y decir que este dualismo tiene un carácter metafísico culpable - no culpable, sería establecer una dualidad irreductible ⁽⁹⁾. Mas bien se plantea entonces la necesidad de establecer una unidad en la conversión, es decir, en una realidad sobrenatural que realice la conversión ⁽¹⁰⁾. Marcel enlaza esta cuestión con la del amor, que según él está fuera de la objetivación; y eleva el problema moral a un nuevo plano mas bien místico ⁽¹¹⁾. No obstante, el problema deliberadamente queda sin solución: en un horizonte de pura subjetividad, que invoca otras ayudas que no son las suyas propias, buscando una culminación en el libre y a veces arbitrario juego del amor. En otros pasajes de sus obras parece ser que Marcel se acerca a la línea de una mayor objetividad, al utilizar desde un nuevo punto de vista algunas sugerencias inspiradas, aunque de una manera indirecta, en la axiología o teoría de los valores.

Piensa Marcel que los valores deben aparecer siempre como ligados a la existencia y no a lo objetivo, que tiende a aniquilarlos ⁽¹²⁾.

De otro lado, la simple formulación del primado de la existencia sobre la objetividad hace pensar si en este primado no están ya implicados los valores y los rudimentos de valor; mientras que de la objetividad al valor no hay ningún pasaje concebible ⁽¹³⁾. Lo existencial conlleva una cierta incrustación de valor. Es decir, no sólo podría pensarse como valioso, sino que comporta una primacía de lo valioso. La alusión al valor, que aquí se inicia, parece confesar una posición afirmativa de algo cualitativo, que necesariamente va en la existencia, en razón de su constitución esencial. Y en lugar de descender desde la altura absoluta de los valores, su vinculación a lo existencial, piensa Marcel que debería acontecer justamente lo contrario: que lo existencial fuese la raíz de los valores ⁽¹⁴⁾.

Una vez más Marcel cree oportuno despertar los poderes de admiración que provocan un despertar y una especie de receptividad creadora, de la

(8) Ibid., pág. 213.

(9) Ibid., pág. 19.

(10) Ibid., pág. 213.

(11) Ibid., pág. 215.

(12) GABRIEL MARCEL, *Le primat de l'existentiel*, Actas del Primer Congreso de Filosofía, T. I, pág. 414, Mendoza, 1949.

(13) Ibid., pág. 410.

(14) Ibid., pág. 414.

que no cabe dar impresión a partir de categorías que pertenecen al mundo de los objetos ⁽¹⁵⁾. Se trata de llegar a que se acuse la presencia. Y la relación de presencia a presencia es similar de la relación de libertad a libertad ⁽¹⁶⁾. Ahora bien, dentro de una filosofía de la presencia, lo característico del hombre sería el testimoniar; y el testimonio implica el valor o temple de espíritu. Por ello el valor está en conexión con ese ánimo o temple de espíritu; y sería preciso volver a reformar esta vinculación entre el valor y el temple de ánimo (o sea entre lo que podríamos llamar lo valioso y el valor personal), para evitar el riesgo de una objetivación funesta de los valores. Estas observaciones tienen una intención ética, pero la rebasan y alcanzan en cierto modo el horizonte entero de la filosofía.

III

La ética de Jaspers, está ceñida a las ondulaciones sueltas y arriscadas de su concepto de la libertad. Un concepto de libertad sin fronteras, gravitando hacia una transcendencia sin límites y sin horizontes delineable, ¿no es ello una especie de arbitrariedad?

El desarrollo de las cuestiones morales en Jaspers está sembrado de código de deberes fijos e inmutables, porque una ética estratificada y universalmente objetiva, chocaría con el carácter existencial e incondicionado de la acción y de la libertad. Aun cuando la acción humana y la libertad aparezcan bajo revestimiento más o menos metafísico, sin embargo no pierden en Jaspers mismo su tonalidad ética. Si se habla contra la legalidad porque objetiva y degrada, se busca sin embargo aquella ley a cuyo nivel debe darse la existencia.

El desarrollo de las cuestiones morales en Jaspers está sembrando de antinomias, como en general toda su filosofía. La ética está anclada en la concepción jasperiana de la libertad, y en sus aspectos contrapuestos. En cierto modo la misión de la ética es la creación de sí, por sí mismo, es una radical fidelidad, que explica en gran manera la posibilidad de la verdad y del ser.

Jaspers no nos brinda ninguna posibilidad de construir una ética objetiva, que pueda significar un código de deberes o una colección de normas ⁽¹⁷⁾.

Se trata únicamente de marcar aquellas direcciones, que ennoblecen y hacen más digna y valiosa la existencia. La libertad tiene salidas más

(15) Ibid.

(16) Ya hicimos notar precedentemente cómo la libertad es para los existencialistas la estructura óntica más radical de la existencia.

(17) No hay tampoco ningún tratado jasperiano que trate directamente y de una manera explícita de la cuestión moral.

o menos adecuadas en la acción; la existencia puede pronunciarse en la acción de una manera excelsa o indigna. Se trata de posturas muy universales, y más bien de salidas y pliegues que adopta la propia existencia. Pero estas actitudes son tan subjetivas, generales y flúidas, que no pueden determinarse ni expresarse en leyes objetivas. La filosofía de la subjetividad, que es la filosofía de Jaspers, no permite, por su estructura misma, la construcción de una ética objetiva. La ética se ha de apoyar en la libertad; y ésta es incondicionada; por lo cual no puede ser determinada por la regla moral. La subjetividad, tal como la describe Jaspers, está estructurada a base de antinomias y paradojas; y la que podríamos llamar moral, también está sujeta a los contrastes. El filósofo existencial describe vigorosamente la antinomia entre el mundo de la naturaleza objetiva que despersonaliza, y la excelsitud de una existencia posible descubierta en el riesgo de la libertad. Y de otro lado, la antinomia entre la regla moral que es medida y la libertad que es inconmensurable.

La objetividad, bajo sus diversas formas de conocimiento, de costumbres, de formas sociales, de fenómenos históricos, etc., hace el cerco a la libertad, estrecha y aprieta a la subjetividad, y provoca en la estrechez y en las aperturas de ésta, una fértil tensión que le empuja hacia la transcendencia, hacia la existencia posible. La moral vive de otra antinomia no menos violenta. De un lado inclina hacia el apaciguamiento y la entrega al deber, y por otra parte tiende a provocar lo opuesto, es decir, la ruptura y la excepción. La ética está recorrida por dos movimientos contrarios: hacia la fidelidad y hacia el rompimiento y la liberación.

El movimiento auténtico de la existencia, aquél que descubre las raíces de la misma, nos lleva a la fidelidad para con nosotros mismos, según lo vimos anteriormente. La fidelidad en general nos compromete en una tarea, nos obliga a un encuadramiento y a no dispersarnos en la ociosidad. La fidelidad establece las múltiples ligaduras que anudan nuestra existencia respecto de nuestros padres, de nuestra historia, de nuestras relaciones y amigos; de las raíces de nuestra personalidad en el pasado ⁽¹⁸⁾. La fidelidad representa una especie de ética de la entrega, en virtud de la cual la libertad queda encuadrada y fuera del peligro de la dispersión.

Ahora bien, la fidelidad y la entrega no deben evolucionar en una objetividad. No se trata de entregarse y ser fiel a las cosas que dispersan y degradan en su objetividad; sino a sí mismo y al ser inabarcable, vario hasta el infinito e inexpressable.

La fidelidad, únicamente por la intencionalidad que marca hacia el centro de nuestro ser, es decir, a la subjetividad, puede variar enormemente.

(18) KARL JASPERS, *Philosophie*, T. II, pág. 137.

Sin embargo, la fidelidad se prueba en lo cotidiano ⁽¹⁹⁾, pero tiene a su vez en él sus peligros. La fidelidad parece surgir del fondo de nuestro ser, en dirección de la nobleza y de una conquista plena de la existencia; como si ésta ascendiese hacia la transcendencia y la eternidad; pero lo cotidiano y banal se interpone con su aspecto achatado, la aminora y degrada.

Entramos aquí en un momento paradójico de las contradicciones a que se ve abocada la fidelidad, tal como la concibe Jaspers.

Otra serie de contradicciones, a que se ve abocada la esfera de lo ético, nace de la naturaleza incondicionada de la libertad. La existencia misma brota en su origen desde el fondo de la libertad incondicionada. Esta libertad incondicionada está recubierta por un complejo de hecho psíquicos, sentimientos, tendencias, instintos y por el curso ondulante y actiforme de la vida del espíritu. Ahora bien, las reglas morales no pueden, con su fijismo y determinismo, dejar de estar saporadas por un hiatus de esa libertad incondicionada. Así como la libertad incondicionada está más allá de toda posible objetivación ideológica, está también más allá de todo posible determinismo regulativo de la acción. Es decir, no puede ser mensurada por las reglas morales. El deber objetivo no puede alcanzar a la libertad subjetiva e incondicionada; las experiencias profundas que vive la libertad oscilan entre la posibilidad del no ser (la angustia, el no saber) y la afirmación del ser (amor, fe, fantasía), y entrambas experiencias radicales están más allá del deber. La angustia está más allá de toda regla, y lo mismo el no saber, en cierto modo, transciende las limitaciones del saber.

Si quisiéramos entregar nuestra acción libre a la medida de una regla objetiva, sobrevendría en último término el fracaso; el cual precisamente revela que la acción libre en su última raíz, es incondicionada y que no puede ser entregada a la objetividad moral.

La conciencia absoluta en su plenitud rebasa toda regla, así como el amor.

Toda objetivación, verificada en la forma sugerida, conduciría a una entrega al ser empírico, abocado al fracaso. Este nos insta para no caer en la degradación de la objetividad. Recuérdese que Kierkegaard pedía la suspensión de la ética, porque ésta versaba sobre lo general, y cerraba la posibilidad de la dimensión más personal del hombre, que únicamente en la religión puede tener su cumplimiento.

La regla moral al objetivar crea una enemistad con la libertad. La ética para Jaspers, en el sentido de regla, sería al igual que fué para Kierkegaard el dominio de la exterior; pero no llega al fondo de la subjetividad.

Una ética no puede cerrar el recurso al origen, es decir, al fondo de la subjetividad. Una ética no puede apaciguar, con la malla de un sistema de

(19) *Ibid.*, pág. 139-141.

deberes, a la existencia, para que ésta pierda su impulso y conmoción esencial que le lleven al origen.

La existencia se degrada dentro de la excesiva seguridad y de la exteriorización, que produciría en ella la entrega a un código objetivo de deberes. Según Jaspers, más bien es aquello que pone en riesgo supremo a la existencia lo que puede ser su aniquilamiento en el camino de su libertad ⁽²⁰⁾.

Sin embargo, hay momentos en que el pensamiento de Jaspers parece tomar un giro contrario para situarse en posiciones enteramente antagónicas. Hay situaciones en que el deber es necesario para solucionar actos precisos y por ello puede cobrar sentido su valor nocional y universal. Y puede representar un punto de apoyo en el trayecto que va de la existencia posible a la existencia real.

El deber puede también encontrarse como en una zona intermedia entre la libertad trascendental y el tránsito hacia la libertad existencial. No en relación con la primera sino en orden a la segunda, el someterse a la ley del deber significa el ser libre, porque no hay libertad sin ley ⁽²¹⁾.

Porque la ley me puede liberar de la constricción, si bien puede encadenar indebidamente mi libertad.

Sin embargo, en un nuevo sentido, el deber puede aparecer como una de las formas que petrifican la existencia como subjetividad pura, en cuanto cierra el paso a la libertad incondicionada. Es decir que la moral debe ser oscilante, porque de un lado debe entregarse a la ley; y de otro lado rehusarla, ya que por encima de sus formas cabe la suspensión de la mística que se escapa absolutamente del horizonte mediato de un mundo empírico. De todas suertes, la acción y la libertad priman sobre el deber, porque en el deber hay una limitación constitutiva y originaria. El ser de la existencia está proyectado en el devenir, y en él marca su sentido y dirección la libertad. De suerte que no nos interesa tanto el conquistar las cosas y los objetos, sino el emplearnos en la tarea de conquistarlas.

En todo caso el conocimiento funciona de una manera subsidiaria de la acción e inseparablemente unida a ella. Sin embargo, la acción moral y existencial no viene reglada por ninguna norma inteligible. La libertad se sostiene en sí misma, y la elección, según Jaspers, tiene valor por sí. El querer existencial, indudablemente se manifiesta bajo diversas formas en los objetivos que persigue, en la elección de los medios que adopta, pero en último término se sustenta a sí mismo y no significa sino querer a sí mismo, más allá de todo fundamento y finalidad. La existencia y la libertad, consiguientemente, están fuera de toda racionalidad y de todo cálculo, porque el ser de

(20) Ibid., pág. 276-278.

(21) Ibid., pág. 179.

la existencia, se desenvuelve en la libertad, en el querer a sí mismo (22).

La existencia se desenvuelve por un desarrollo impenetrable al margen de un criterio firme, sea intelectual, sea moral (23). Los actos humanos flotan en el vacío: y puesto que el despliegue de la existencia es inexplicable y su impulso hacia adelante no significa sino la regresión hacia atrás, hacia sí mismo, o sea hacia el origen primero, en que hay una especie de resurgimiento (24), no puede pensarse sino que la ética de Jaspers es una moral de la arbitrariedad cuyas líneas se confunden con una metafísica impenetrable.

JOSE IGNACIO ALCORTA
Catedrático de la Universidad
de Barcelona.

(22) Ibid., pág. 162.

(23) Ibid., pág. 70.

(24) Ibid., pág. 207.

NOTAS Y COMENTARIOS

ACERCA DE LA PRELACION DE LA METAFISICA O DE LA GNOSEOLOGIA (*)

Con la aparición de "Fundamento y valor del conocer", el Padre Scimè suma —cabría más bien decir *integra*, para resaltar el trasfondo sistemático de sus obras— a la nutrida serie de sus publicaciones un tratado gnoseológico enraizado en el más noble clasicismo filosófico a través de un pensamiento doblemente vivo, en lo que tiene de replanteo personal de los problemas y en la vivaz captación de matices. Clasicismo filosófico el suyo, que ha de entenderse en el amplio sentido de la expresión, como que el Padre Scimè no sólo ha trajinado el pensamiento de los filósofos propiamente clásicos, sino que ha frecuentado y asimilado las aportaciones que en la Historia de la Filosofía se revelaron como principales o notables en algún sentido. Platón y Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, Descartes y Kant, etc., han aportado, en la medida de sus aciertos, un légamo fecundo al pensamiento del Autor, el que, como veremos más adelante, tal vez esté demasiado convencido de la periclitación histórica de los sistemas, aun cuando los examine con todo el equilibrio de que es capaz.

Con todo, las preferencias del Padre Scimè, a posteriori de su indagación filosófica, se inclinan por la vena teorética que entronca con Tomás de Aquino y Agustín de Tagaste y entiende que, remozada con los aportes de la nueva problemática —pues aquellos sistemas "*oggi hanno pagato il contributo alla ferrea legge del tempo e sono morti*"—, puede edificarse un pensamiento vivo. Consecuentemente, siguiendo por un lado la línea del realismo moderado aristotélico - tomista, al que insufla con frecuencia un hálito agustiniano, centra el problema del conocer en torno al ser, es decir, soslayando la peligrosa petición de principio que implica la mediatización de la realidad en el conocer con que inicia su gnoseología el idealismo y, por otro lado, asume una actitud crítica fundamental con la que aspira a asegurar las bases gnoseológicas imprescindibles a un realismo en consonancia con los tiempos modernos.

El libro que aquí tratamos, "Fondamento e valore del conoscere", es, según su mismo autor lo califica, el presupuesto necesario del anterior tratado sobre los "Problemi dell'essere".

Siguiendo el pensamiento moderno a partir de Descartes y, más tarde, de Kant, Scimè considera que la Gnoseología, entendida sólo como Crítica

(*) FONDAMENTO E VALORE DEL CONOSCERE, por Salvatore Scimè, ed. G. D'Anna, Messina - Firenze, 1952.

fundamental. es una "protología alla filosofía", "una introducción a la auténtica metafísica". es decir, que es menester comenzar por una valoración reflexiva del conocer mismo antes de entregarse a la propia labor metafísica: "ogni metafisica e gnoseologia non potrebbe avere senso se non risolve prima il problema critico..." (pág. 61). Proceder gnoseológicamente a posteriori es caer en el realismo ingenuo, en el dogmatismo —esta palabra tiene la propiedad de suscitar en Scimè un inmediato ¡vade retro!, como que a ella se debe en parte la aparición de este tratado (ver Introd. pág. 9)—, del que no se escapa ningún filósofo anterior a Descartes, ni aún el propio Santo Tomás pese a "tutti gl'inutili tentativi fatti da vari studiosi in buona fede di volere vedere nella universalis dubitatio de veritate una istanza critica nel senso contemporaneo della parola" (pág. 57). El autor está convencido de que "la metafisica è figlia de la gnoseologia e che non si può fare una metafisica razionale e critica senza primo avere risolto positivamente il problema gnoseologico" (pág. 62).

Scimè es partidario de "un criticismo universal y reflejo" que supere el escollo idealista cartesio-kantiano. Comprende que partir del ¿qué puedo conocer? ¿qué valor tiene mi conocimiento? formulado por Kant, es haber entrado ya en el derrotero idealista a partir del pseudo-problema del "puente" implicado en el círculo vicioso de la razón que critica a la razón. Por eso cree que, en rigor, el idealismo debe responder a una cuestión previa a la interrogación kantiana: "¿puedo examinar con la razón justamente el valor de la misma razón sin antes estar seguro de que soy apto para conocer y que mi conocer sea válido?" (pág. 65).

Las dos posiciones clásicas y extremas ante la aptitud del conocimiento se manifiestan como duda o como dogmatismo: entre ellas se da una tercera. ligada al pensamiento aristotélico-tomista, la aporía; se trata de "una actitud del espíritu que presupone siempre la propia capacidad para conocer y, por eso, para alcanzar lo verdadero, pero que se pliega y observa toda verdad, aun aquéllas presupuestas, para ver si puede rendirse cuenta de ellas y justificarlas a la luz de una crítica universal" (pág. 66). El Autor reconoce que aún al criticismo le es imposible evadirse de la necesidad de hacer pie en un primer peldaño no discriminado, escéptico o dogmático, que, por su sola aceptación, conduce inevitablemente a la Crítica a desembocar en el idealismo o en el realismo.

Scimè propugna como método crítico la justificación de la realidad de hecho de nuestro conocer por una reflexión del espíritu sobre el conocimiento espontáneo hasta conquistar una primera evidencia. Ni duda ni negación, sino *justificación*.

Aplicando una actitud aporética al conocer espontáneo y tratando de resolver la cuestión acerca de la aptitud y validez del conocimiento, se hace presente al espíritu un dato de suyo innegable: yo conozco. De este dato absoluto e incontrovertible, que por reflexión completa se aprehende como un dato espontáneo, desprende Scimè una serie de consecuencias que sostendrán su doctrina gnoseológica:

- a) en el *yo conozco* se da como primer dato mi conocer cosas.
- b) si conozco es imposible que no sea capaz de conocer.
- c) el *yo* no es la primera certeza sino que se da implícitamente en mi conocer.

d) en el *yo conozco*, primera evidencia, se me da la certeza de mi conocer.

e) en esta certeza están implicadas otras:

conocer = conocer (principio de identidad).

conocer \pm no - conocer (principio de contradicción) etc.

Este dato primitivo del conocimiento, el *yo conozco*, no puede ser negado "porque se presenta a mi espíritu con las notas de una evidencia objetiva y necesitante".

¿No estamos aquí encerrados en el inmanentismo cartesiano? No, dice Scimè, haciendo suya una distinción que atribuye a De Raeymaecker; porque el error de Descartes, entre otros, radicó en su confusión entre pensar y conocer. El *cogito* no puede ser un primer dato porque presupone posesión de cosas conocidas y, por ende, el ejercicio del conocimiento; el pensar es una actividad necesariamente cerrada. El conocer, en cambio, está esencialmente abierto al ser y dice síntesis de sujeto y objeto. De esta confusión surgió la mediatización del conocimiento: *yo conozco* mis pensamientos, cuando en realidad lo que conozco son las cosas. La realidad se da inmediatamente en mi conocer, es el hacerse otro en tanto que otro, de que habla Juan de Santo Tomás. "Difatti se non esistesse l'essere non conosceremmo. L'essere è il presupposto ontologico necessario perchè sia possibile ogni conoscere" (pág. 89).

En la afirmación del *yo cognoscente*, se da mi *conocer*, mi *ser cognoscente* y lo *conocido* distinto de mi ser. En la afirmación misma de mi conciencia, la evidencia objetiva y necesitante me centra en la certeza del primer dato y asegura la trascendencia de mi conocer al ser. "La trascendencia del ser es del mismo modo cierta que aquella certeza que nos ha hecho afirmar el primer dato: *conozco*". (pág. 98).

Fundado el conocer en el ser, pasa Scimè a determinar su valor: la dualidad real e intencional de sujeto-objeto plantea el grave problema de la objetividad del conocer. Siendo la singularidad "la ley necesaria y absoluta de la existencia", ¿es posible y cómo la simple aprehensión de una esencia, naturaleza o quiddidad en las cosas? Queda así planteada la dilucidación de la existencia y naturaleza del concepto. Luego de la reseña histórica del problema, con que Scimè acostumbra a introducir en las cuestiones planteadas, arriba a través de detenidos análisis a la conclusión de que "l'esistenza dei concetti è tale una esperienza immediata ed ha tali caratteri d'immediatezza e di evidenza che anche quando la si vuole negare, implicitamente la si viene ad ammettere" (pág. 123). Pero determinada la inmediatez con que se nos da la existencia del concepto es menester evitar dos interpretaciones erróneas acerca de su naturaleza: 1º.) interpretarlo como una pura categoría a priori, producto del espíritu y 2º.) ver en el concepto una realidad existencial, sea trascendental al fenómeno, sea inmanente a la realidad. Es imposible, dice Scimè, tener una noción adecuada del concepto sin antes fundarlo en la abstracción y la comparación, a la que llama "potere relazionale dello spirito". Una concepción como la empirista que tome la abstracción como mera separación de elementos complejos, conduce a una malformación del concepto. Una tal abstracción es propia aún de los sentidos y, como tal, también de los animales. La propia del hombre es la abstracción intelectual: "essa è quel potere che ha il nostro spirito, il nostro intelletto di cogliere quel

dato comune ontologico che si trova nelle cose per cui un esistente determinato può essere accomunato sotto diversi aspetti a vari altri esistenti e formare un gruppo e anche un genere supremo" (pág. 143). El poder relacional del espíritu o comparación, complementa la operación abstractiva, en cuanto "non è altro che il potere dell'intelletto di considerare un dato in rapporto ad un soggetto o a più soggetti" (pág. 147). Estamos aquí en la predicación o juicio.

Asegurada la naturaleza abstractiva del concepto Scimè puntualiza:

1º.) sin actividad sensitiva no habría ideas o conceptos.

2º.) sin el intelecto, facultad espiritual capaz de captar los datos sensibles y elaborarlos, no habría conceptos.

3º.) el conocimiento de lo singular se salva en la predicación, pues en ella el concepto, que es "un ripensamento della realtà con categorie universali e spirituali", es atribuido "a tutti i singoli esseri particolari che ne partecipano".

4º.) nuestro acto cognoscitivo es objetivo, pero también subjetivo; de ahí que mi conocimiento difiera del de otros, pues junto a lo que es está lo que yo pongo, fuente de todas las dudas.

Este desnivel entre lo objetivo y lo subjetivo del conocimiento, ante la presencia del error, lleva al planteamiento de un criterio de certeza. Scimè nos muestra que su trabajo, allí donde no podía llegar la demostración, es un encadenamiento de evidencias, último criterio de certeza: "abbiamo bisogno della evidenza obbiettiva e necessitante, la sola a cui cede il nostro spirito e per cui presta l'assenso..." (pág. 166). Pero es necesario aclarar la naturaleza de la evidencia, es decir, el motivo último que nos impulsa a dar el asentimiento a una verdad. La evidencia, dice Scimè, "non è altro che quella luce immanente che ha l'oggetto che si presenta al pensiero, luce chiara e necessitante per cui il nostro pensiero non può mai rifiutare l'oggetto che è così illuminato" (pág. 185). es su inteligibilidad intrínseca y, al mismo tiempo, extrínseca en tanto lo hace percibir por los otros seres existentes. La claridad del objeto determina y causa la necesidad del espíritu a percibirla. La evidencia no necesita ser probada, sólo requiere que el nexo relacional entre sujeto y predicado sea claro y distinto. "L'evidenza è, cioè, un criterio universale di certezza: non si dà fuori di essa altro criterio" (pág. 192).

La evidencia nos pone en posesión de la verdad y, en tanto que toda certeza es la adhesión de la mente a una verdad, se impone la confrontación de verdad y certeza, "due problemi che si possono ridurre ad uno".

"La verità in senso assoluto consisterebbe quindi in una relazione o rapporto, prescindendo se si tratti di rapporto già costituito o di potenzialità relazionale" (pág. 209). La verdad, pues, implica relación entre ser e intelecto.

Scimè no duda en proclamar que existe una verdad ontológica, una verdad moral y una verdad lógica. Platón, dice, tuvo una visión genial aunque malograda, al distinguir tres mundos, uno absoluto y dos relativos, necesario el primero, reflejos y pálidas participaciones los restantes: el mundo de las ideas, único real y racional, ordenado según leyes inmanentes; el mundo de los fenómenos, originado por la koinonía y, finalmente, el de los conceptos humanos, a imagen y semejanza del primero. El cristianismo completa y reconstruye esta visión con el concepto de creación que suplanta a la koino-

nía platónica. Los tres mundos son ahora verdaderamente reales, aunque de una realidad analógica. Pero ¿no es caer en el dogmatismo hacer apelación al Absoluto creador, como fundamento último del devenir contingente? "Tutto il processo che finora abbiamo fatto, crediamo, non abbia nulla di dommatico" (pág. 202). "Abbiamo appellato al principio de creazione perchè ormai è patrimonio di ogni sana speculazione, non nel senso tuttavia a cui ci ha abituati la filosofia immanentistica di questi ultimi tempi" (pág. 203). Ya podemos hablar de verdad ontológica, que "non sarebbe quindi che la verità dell'essere stesso, in quanto è tale essere e che è ad immagine del pensiero divino...". ¿No interesa acaso en un tratado de gnoseología crítica sólo la verdad lógica? "Se non si salva la verità ontologica non è possibile parlare di verità logica" (pág. 211).

Caracterizada la verdad moral como *adaequatio* entre el pensamiento y la expresión o manifestación de tal pensamiento, la verdad lógica es definida como *adaequatio intellectus et rei*. Contra interpretaciones erróneas Scimè aclara: 1º.) que la *adaequatio* adviene realmente entre la realidad y el pensamiento y no entre éste y lo que aprehende o percibe y 2º.) que "non si tratta quindi di una pura e semplice adeguazione passiva, ma di un lavoro fecondo e attivo, che si origina da quell'adeguazione e che sarà feconda di sviluppi per la realtà e per lo spirito" (pág. 222).

"Se la verità è piuttosto d'indole ontologica... la certezza al contrario è piuttosto d'indole psicologica"; "... è l'adesione dello spirito ad un'adeguazione che lo spirito trova in se. in quanto viene normato dalla realtà" (pág. 223). El autor analiza a continuación las relaciones posibles de la inteligencia frente a la verdad (certeza, duda, opinión, etc.) y, concretamente en relación con la certeza, examina sus vertientes subjetiva y objetiva, elementos negativo y positivo, como él les llama, para concluir que "verità e certezza si postulano quindi a vicenda" (pág. 237).

Con su criticismo, cree Scimè haber superado la íntima contradicción immanente al hombre pascaliano ("la nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatiques") arraigando el conocer en el ser por una consideración reflexiva y crítica del dato espontáneo del conocimiento.



Tal, en sustancia, la posición noética de este pensador siciliano. Hemos dejado de lado la copiosa revisión histórica que el Autor hace de los problemas que ocupan el presente volumen y que le muestra en pleno dominio de su capacidad de discernir lo positivo y negativo de cada posición, de "fare proprio il pensiero altrui, dove si riscontra che questo ha un valore assoluto, che trascende lo spazio e il tempo" (pág. 11). La aquilatación justa y desapasionada de los pensadores modernos, como en el caso de Descartes, Kant, Bergson, etc., da al lector, dentro del estilo vehemente y marcadamente personal —hasta local, diríamos, por las frecuentes citas con que nos evoca su amada Sicilia— del Autor, el clima objetivo de una investigación apasionante a la vez que desapasionada.

Es ante todo evidente que la posición fundamental de Scimè concuerda —explícitamente— con el espíritu del realismo moderado aristotélico-tomis-

ta, hecho tanto más significativo cuanto que el Autor se manifiesta francamente refractario a toda adhesión pre-crítica a sistemas determinados. En este sentido, notamos en Scimè una sensibilidad extremadamente agudaza y reactiva respecto al dogmatismo, propensa a hacerle caer en un criticismo exacerbado, que se ha visto proliferar en los tiempos modernos, propio de quienes creen estar más acá de los preconceptos. No es que creamos que en Filosofía quepa el "elogio al dogmatismo", pero, así como en cierto sentido hay un uso abusivo del término *ingenuo* respecto del realismo —del que no se salva Scimè— creemos que con igual derecho se puede hablar de un criticismo *ingenuo* y más ingenuo, en este caso, que el realismo, ya que éste implicaría un ejercicio no reflexivo de una potencia natural, en tanto que aquél corre el riesgo de caer en la ingenuidad de querer comenzar gnoseológicamente por la trastienda del propio conocer espontáneo.

En rigor Descartes comienza con el criticismo ingenuo de una duda real, universal y metódica, pero, poniendo entre paréntesis este su error inicial, la suya es una consecuente y auténtica crítica, más tarde despojada de muchos errores por Kant, mente filosófica que supera a una mente matemática. Un criticismo que en nuestro parecer se salvaría del epíteto de *ingenuo*, sería el propio de un "como si" dubitativo, de una duda por reducción al absurdo.

Pero, en el caso del Padre Scimè, no sabemos realmente si calificar su postura crítica de ingenua. En todo caso, a una Crítica que reclama seriamente para sí la prioridad especulativa y que se plantea cejijunta si somos o no capaces de conocer para terminar haciendo apelación a la evidencia del "yo conozco", creemos que más acertadamente le cabría el calificativo de "excesiva". El criticismo de Scimè es excesivo: vamos a determinar cómo y por qué. El exceso crítico puede ser *intrínseco* cuando el alcance atribuido a la crítica excede sus posibilidades de ejercicio (Descartes) y *extrínseco* o más propiamente *relativo* cuando, intrínsecamente adecuado, cae en el exceso por exclusión. En nuestro entender, al hacer Scimè de la Crítica el nudo gordiano de toda la Filosofía, dada la "gravità dello stesso problema", cae en un exceso crítico por exclusión.

Estamos de acuerdo con el Autor en que la Gnoseología puede preceder a la tarea metafísica elevándose, a partir de una fenomenología del conocer espontáneo, hasta un criterio de certeza: en esto, la posición de Scimè es intrínsecamente válida. Pero su exceso está precisamente en la exclusión: el camino inverso no es válido, dice, no puedo comenzar por la Metafísica sin antes haber dilucidado el problema del conocer, so pena de caer en el realismo ingenuo o, más concretamente, de hacer una Metafísica entre paréntesis ad referendum del problema crítico. Y en esto disentimos abiertamente con el Autor.

La causa no puede ser, como en Descartes, la duda real, universal y metódica, ni ninguna otra especie de agnosticismo, que Scimè rechaza: la razón de la marcada prioridad gnoseológica en este Autor reside en su peculiar concepción del orden cognoscitivo. Para él, *in ordine intentionis*, primero es el conocer y después el ser. Ontológicamente, el ser precede al conocer, "ma prima di porre e affermare l'essere bisogna che lo spirito lo colga non può coglierlo che in un atto di conoscere. [] ... in linea gnoseologica l'atto conoscitivo è prima dell'essere, anche se esso nello stesso istante

in cui si pone come conoscere si pone come essere e si coglie come essere" (pág. 84). "La metafísica quindi si fonda nella gnoseologia nel senso che non sarebbe possibile parlare di metafísica se prima non si risolve il problema del conoscere" (pág. 85). ¿No equivaldría esto a suscitar el pseudo problema del "puente" que nos encierra en el inmanentismo? Nótese esta otra afirmación: "Nell'atto, cioè, in cui io m'accorgo di conoscere io mi affermo come essere esistente e come essere conoscente e insieme comè soggetto chè conosce l'essere" (pág. 86). ¿No hay en esta afirmación un evidente círculo vicioso? Porque si yo me afirmo como ser existente, lo que es también una evidencia, ¿no afirmo al mismo tiempo el conocer espontáneo, mi ser cognoscente y el ser conocido? Y si, en cambio, hago pie en el ser conocido, ¿no estoy afirmando al mismo tiempo la posibilidad del conocer, mi ser existente y mi ser cognoscente? Si todo este conocimiento es correlativo y simultáneo, el que la gnoseología esté antes o esté después depende de dónde se coloque el acento. No basta con afirmar el realismo inmediato del conocer, es necesario también evitar infiltraciones subjetivas en la consideración refleja del conocimiento espontáneo: si yo afirmo que *in ordine intentionis* el conocer es primero que el ser, coloco una distinción de razón que no concuerda con los datos inmediatos del ejercicio natural del conocimiento según el cual entre mi yo y las cosas no hay intermediarios; cuando estoy frente a un cuadro sin prejuicios gnoseológicos, es decir, intencionalmente vuelto hacia el cuadro, de hecho no se me da sino el cuadro que está ahí con tales características y yo que estoy aquí frente al cuadro; en un orden natural, primero se me da el ser (obsérvese que empleo el reflexivo, con lo cual estoy implicado el conocer). Ahora bien, cuando me dirijo por *reflexio completa* al acto espontáneo de conocer para justificarlo críticamente y me detengo en el conocer como primer dato, aun cuando implique por contraluz el ser, de hecho estoy *deformando* el dato que analizo por una simple cuestión de perspectiva: en primer término, porque mirando desde mi subjetividad lo más próximo es mi conocer y, en segundo lugar, porque el proceso cognoscitivo reflejo por el cual afirmo la prioridad de mi conocer, es a su vez un conocimiento espontáneo y en él el conocer se me da en primer término como un determinado ser. Pero no se piense que queremos por nuestra parte afirmar que intencionalmente primero es el ser: en realidad, sería dar lugar a una discusión interminable el querer determinar qué es primero en la intencionalidad cognoscitiva, si el conocer o el ser; nos parece un falso problema derivado de la consideración del conocer, desde sólo su vertiente subjetiva, como un proceso que tiene su raíz en el sujeto y su término en el objeto: esto es verdad, pero no toda la verdad. Quién dice conocimiento dice correlación entre un sujeto y un objeto, que son a su vez —simultáneamente— concausas respecto del *ser-conocido*; ambos términos, sujeto y objeto, considerados aisladamente, no tendrían significación sino en tanto implican su correlato. Pues bien, estos problemas en que dos términos se requieren necesariamente y a los cuales se quiere dar solución acentuando uno de sus extremos, sólo hallan adecuada solución por recurso a la causalidad recíproca. Si el ser sujeto consiste en la aprehensión de un objeto (faz activa del conocer), el ser objeto consiste en hacerse presente y determinar al sujeto (faz pasiva del conocer). Es decir, que en virtud de la correlación y trascendencia de los términos, si es lícito subrayar el conocer por apelación

al orden intencional, también lo es recurrir al ser por referencia al orden natural de ejercicio del conocimiento.

En resumen: que aun siendo admisible partir tanto de la Gnoseología como de la Metafísica en el orden especulativo, el camino más natural nos parece aquél que respete el orden de adquisición de nuestros conocimientos: un análisis del conocimiento espontáneo nos dice que lo inmediata y directamente conocido son las cosas, no nuestro conocimiento. De acuerdo con este orden connatural a la inteligencia humana, ya que no sabemos de nuestro conocer sino conociendo, nos parece más conveniente comenzar por la Metafísica y sólo en segunda instancia proseguir con la Gnoseología, ya que ésta presupone el ejercicio previo del conocer y la posesión de una base Metafísica elaborada. Por otra parte, el criterio que sustentamos permite soslayar la malformación gnoseológica presupuesta en el planteo idealista a que estaría expuesto quién, en rigor y no sólo de palabra, comenzase por el problema crítico.

Otra cosa es decir que, en virtud de un encadenamiento metódico, es más conveniente comenzar por una Metafísica del conocimiento que salga al paso de posibles objeciones gnoseológicas, como quiere Maritain. Pero esta Metafísica está muy lejos de ser la piedra angular que pretende Scimè y, antes bien, presupone la posesión actual de la Metafísica ostensiva.

No sabemos si atribuir al celo antidogmático del Autor su postura radical en cuanto al orden de prelación gnoseológica de moderna vigencia. En rigor, comenzar por una gnoseología exige absoluta prescindencia de toda noción metafísica que no surja de la pura reflexión sobre el dato primario del conocer espontáneo. Pero, ¿no es ésto tan imposible como la duda real y universal? ¿no hay toda una metafísica espontánea ya implícita en el planteo gnoseológico sobre la que no hacemos más que volver reflexivamente en la Metafísica filosófica? ¿no presupone la Gnoseología toda una Ontología?

Pero aun aceptando que para volver reflexivamente sobre esta ontología necesitamos justipreciar críticamente nuestra capacidad cognoscitiva, creemos que en el caso del libro que tratamos, el P. Scimè hace abundante llamado a nociones metafísicas de las que en rigor y ajustando sus propósitos a la acción, debía haber prescindido. Por ejemplo y para no citar más que un caso, según propia expresión del autor, "se non si salva la verità ontologica non è possibile parlare di verità logica" (pág. 211). ¿Cómo haría el Autor para salvar la verdad ontológica, que requiere una Teodicea, sin salirse de la gnoseología? Otra cita para mayor abundamiento: "Senza l'intelletto facoltà *spirituale*; (el subrayado es nuestro) capace di cogliere quei dati sensitivi..." etc. (pág. 154). Lo de espiritual ¿no presupone algo más que gnoseología? Ejemplos como éstos podrían citarse en cada página y sin duda el lector atento hallará varios en las transcripciones que abundan en esta nota.

Nosotros valoramos la posición del Padre Scimè en cuanto entendemos que su criticismo "non è altro che il ripiegamento dello spirito su se stesso per esaminare tutti i dati di verità che gli si presentano spontaneamente..."; que "non dubita quindi sul valore e sulla capacità nostra di raggiungere una verità": que sólo "vuole cercare le ragioni per cui è impossibile mettere in dubbio questo dato spontaneo del conoscere" y, en este sentido, aceptamos como justificada la anteposición gnoseológica a la Metafísica para sal-

varla del error inicial. Pero lo que deseamos significarle es que la distinción entre pensar y conocer que caracteriza las posturas iniciales del idealismo y el realismo, respectivamente, ya implican una metafísica en cuanto presuponen una elaboración acerca de la esencia espiritual. No negamos que pueda llevarse a cabo un itinerario especulativo gnoseológico-metafísico —y nos consta que el Padre Scimè tiene sobradas condiciones para llevarlo a feliz término—, pero es necesario un rigor metodológico tal que la marcha no implique ya haber llegado a la meta. Nos sorprendería gratamente el pensador siciliano si viéramos su ingenio fructificar en esa obra.

Por lo demás, la interpretación que Scimè hace del problema gnoseológico está tan impregnada de tomismo, que nos sorprende la afirmación del Autor respecto de la periclitación histórica de los sistemas y, en este caso, del de Santo Tomás. No deja de tener parte de razón cuando afirma: "Nella mania contemporanea di vedere tutti i problemi risolti in Tommaso d'Aquino c'è qualche cosa che ripugna al senso della storia e della critica più elementale e quindi deve andare necessariamente respinta. E' inutile e vano anche qui cercare appigli in parole o frasi che hanno un'anima assai diversa da quella moderna nell'impostare e risolvere il problema che nasce con Descartes e si afferma e pone come problema moderno solo con Kant (pág. 56). Todo ésto es cierto en el sentido de que Tomás de Aquino no pudo haberse propuesto *expresamente* el problema del valor del conocimiento, a la manera de un criticista *avant la lettre*. No vemos en ello nada de sorprendente en tanto que Santo Tomás, como el mismo padre Scimè, no duda de la real capacidad cognoscitiva humana considerada en su misma función de conocer, lo cual no excluye que haya reflexionado sobre sus posibilidades y que *implicitamente* se refleje en sus textos; la única diferencia con el Padre Scimè es que éste debe salir a la palestra a defender dicha capacidad real y que, para refutar la posición opuesta, debe colocarse en el plano explícitamente gnoseológico de sus contradictores; su posición difiere de la de aquél, por lo tanto, sólo en ser meramente reactiva y no porque él mismo necesite apuntalarse contra la duda.

Mucho menos cierto es que "l'istanza di Tommaso riguarda piuttosto il contenuto del conoscere ma non lo stesso conoscere" (pág. 57). Ningún filósofo ha analizado con mayor objetividad y profundidad la naturaleza íntima del conocimiento, fundando así desde su raíz ontológica la gnoseología o valor crítico del mismo. El Angélico no tuvo ocasión de refutar en su tiempo el inmanentismo idealista moderno; pero su actitud, su talante gnoseológico, encierra implícitamente una posición crítica contraponible a la primera. Decimos "implícita" y no "presupuesta", ya que una crítica presupuesta es un contrasentido. Santo Tomás ha considerado críticamente no sólo el contenido sino la posibilidad misma del conocimiento al analizarlo ontológicamente. Santo Tomás confiere prioridad a la Metafísica, pero no está excluido el comienzo *metodológico* por la gnoseología; sólo que para que él hubiese podido intentarlo —cosa que tampoco era necesario ni lo más conducente— hubiese necesitado la coyuntura histórica de enfrentarse con el idealismo.

Finalmente, una observación de relativa importancia: el filósofo debe cuidar de su instrumento de expresión, el vocabulario con que significa sus

pensamientos. Hay términos consagrados por el uso como significativos de una determinada realidad, de una escuela filosófica, de una actitud especulativa, etc., y usarlos indistintamente es confundirle el instrumento de comprensión a sus lectores y exponerse a ser mal interpretado. Por ejemplo, el término criticismo tiene ya en la jerga filosófica una directa alusión kantiana y considerar Scimè su posición como criticista y declararla no kantiana, aunque en rigor no esté mal, es contribuir a la Babel filosófica; lo mismo rige para el término epistemología con que caracteriza, en pos de la escuela de Mercier, la labor gnoseológica a emprender: corrientemente este término dice relación con la teoría y crítica metodológica de las ciencias particulares.

El Padre Scimè ha contribuido con su libro a aseverar las conclusiones aportadas por otros pensadores sobre el tema, a partir de un planteamiento objetivo de la aporía del conocer, que nos lo muestra con toda su garra de pensador.

JORGE HUMBERTO MORENO.

FILOSOFIA DE LA RELIGION (*)

Encerrar en 200 páginas el pensamiento religioso de más de veinte siglos significa obligarse a presentar una síntesis antes que un desarrollo analítico. Tal lo que ha realizado — y a fe que con fortuna — el fecundo Padovani, una de las figuras descolantes del tomismo italiano contemporáneo.

Entre un primer capítulo sobre "el problema de la filosofía de la religión" y el último acerca de "la solución del problema del mal", desarrolla su tema en cuatro densos capítulos: el pensamiento religioso clásico, cristiano, moderno y contemporáneo. Con un estilo sin mayores pretensiones literarias pero en forma clara, encuadra Padovani esos períodos históricos en una exposición donde se dan la mano una vezada mente filosófica y un profundo conocedor de la historia de la filosofía.

La misma filosofía, como ciencia de las últimas causas, aplicada al fenómeno religioso, da origen a la llamada filosofía de la religión. Teniendo esto en cuenta, no alcanzamos a ver por qué haya sido calificada de "inútil". Claro que si el término "religión" es tomado en un sentido moderno, idealístico, de disolución y resolución en una pura filosofía, pierde todo su sentido, como quiera que sin "transcendencia" no hay religión.

La existencia de la Divinidad, probada en la filosofía tradicional por razones existenciales-rationales fundamentadas en el principio de causalidad, analítico y necesario, constituye el primer presupuesto metafísico de una filosofía de la religión. Otro presupuesto, que no tiene por qué fundarlo la obra que nos ocupa, es el hecho de que la relación con la única Divinidad sólo se justifica en la transcendente revelación judaico-cristiana.

Es bien sabido que el gran interés del pensamiento moderno no es Dios, sino más bien el hombre, la naturaleza, el mundo. Por eso la tarea de una exacta filosofía religiosa debería ser demostrar que el hombre no puede ser

(*) IL PROBLEMA RELIGIOSO NEL PENSIERO OCCIDENTALE, por Umberto A. Padovani, Marzorati, Milano, 1951.

tal sin Dios y sin Cristo. (Pascal y Blondel están en esa línea). Lo que equivale a afirmar que esa misma filosofía religiosa debe hacer patente que sólo la religión —nunca una mera filosofía— puede dar cumplida solución al problema de la vida y, sobre todo, del mal; ese problema del que “el hombre no puede prescindir porque lo vive”.

Por otra parte, tanto una historia de las religiones (orígenes, desenvolvimiento, relaciones) como una ciencia de las religiones (fenomenología integral del hecho religioso: elementos conceptuales, intuitivos, prácticos, sociales, históricos y prodigiosos) no pueden prescindir de una filosofía de la religión cuya función esencial, según Padovani, radica en ser “no sólo condición imprescindible para un juicio y aceptación en verdad humana” de la religión y solución del problema de la vida, sino también en ser “condición para cualquier búsqueda en torno a la misma religión, para una integral historia y fenomenología religiosa”.

Delimitado el esquema de una filosofía religiosa, el autor presentará “las vicisitudes históricas, según las soluciones principales dadas al problema teológico, que es el problema fundamental de la metafísica y condición inmediata de una psicología de la religión”. Y en primer lugar, el pensamiento clásico, fundamentalmente dualístico: Dios y el mundo de la experiencia como dos realidades sin ninguna relación entre sí, fuera de la de una “irracional” tendencia de lo imperfecto a lo perfecto, inalcanzable porque lo primero no viene de lo segundo. De ahí una serie de consecuencias en el pensamiento griego: irracionalismo, “no obstante las contrarias apariencias”, el concepto del “eterno retorno”, retomado modernamente por Nietzsche, el pesimismo desesperado y un ascetismo que es indiferencia heroica: “sustine et abstine”. Recordamos, de paso, las excelentes anotaciones que sobre estos puntos ha escrito A. Tilgher en “La visione greca della vita”.

En el pensamiento griego es dable distinguir cuatro períodos. Se sabe que el interés filosófico del primero se orientó hacia el mundo exterior y su religión (homérica, olímpica) se presenta como “un politeísmo antropomórfico estético”. El período sistemático señala la cumbre del pensamiento griego que en metafísica culmina con los limpidísimos conceptos de Motor Inmóvil y Acto Puro del Estagirita, pero cuya separación del mundo e impersonalidad impiden que sea el Dios de la religión. Con Aristóteles, dice Gilson, los griegos adquirieron una teología racional pero perdieron su religión.

El período ético está definido en la historia de la cultura con el nombre de helenismo. Los motivos de la filosofía se tornan eminentemente pragmatistas: se trata de adoptar una actitud ante la vida. Y responden por ella el epicureísmo y el estoicismo. Hay en el primero una desvalorización del elemento transcendente, sin negarlo: “no tememos a los dioses porque están por sobre todos nuestros asuntos, pero veneramos su naturaleza excelente y superior”. El segundo, por el contrario, admite hasta las relaciones entre Dios (un dios immanente y material) y el hombre; de donde hay que admitir la providencia destruida por otro lado por el concepto del “fatum” y la adivinación (elemento infrarracional de la magia). El cuarto período es el que Padovani llama “religioso”, el del neo-platonismo, cuyo máximo exponente fué Plotino, y que representó el esfuerzo supremo del pensamiento griego por superar el racionalismo clásico mediante el misticismo, un misticismo heterogéneo, diluido y viscoso, que dió bastante que hacer en los primeros siglos de la Iglesia. En definitiva, lo que legó el griego no fué su

religión (era imposible), sino su filosofía, "la mayor construcción racional en la historia del pensamiento humano, por cuyos elementos positivos y eternos revive y se desenvuelve en el teísmo cristiano".

El capítulo tercero lo consagra Padovani a estudiar el pensamiento cristiano. Es ante todo el problema de las relaciones entre ciencia y fe, razón y revelación, lo que le importa subrayar al autor. Pero antes presenta dos aportes —entre tantos— originales de la mayor expresión de la patristica, San Agustín.

Ellos son: el problema del mal, que tan fuertemente acució el alma del gran Africano, y el de la historia. Se ha dicho hasta la saciedad que S. Agustín fué el primer filósofo de la historia, y con todo sería mejor decir que fué su primer teólogo. El concepto de creación, la doctrina del pecado original, de la Redención Cristiana y el problema escatológico del destino final, mantienen a modo de nervadura la concepción agustiniana de la historia.

Pero el punto que le merece a Padovani mayor atención es el que se refiere al problema de las relaciones entre filosofía y teología que el autor presenta en la doble corriente, agustiniana y tomista. Triple menester, según el tomismo, tendrá la razón respecto a la fe: 1) la demostración de la Revelación con argumentos extrínsecos; 2) la demostración de la racionalidad del misterio y de su conveniencia, con argumentos probables; 3) la sistematización de las verdades de la fe y enucleación de verdades nuevas implícitas en los principios. Así "la ciencia será superior a la fe, como modo de conocimiento respecto al hombre, por la evidencia racional del contenido; la fe será superior a la ciencia por su divina infalibilidad y la excelencia del contenido mismo, que amplía el horizonte natural del conocer humano".

El capítulo cuarto estudia el "pensamiento moderno" o pre-kantiano. El Renacimiento marca su primer paso; ese humanismo renacentista de alma pagana (mal que le pese a Papini) cuyo equivalente religioso fué la reforma luterana. Difícil de aprehender la filosofía religiosa de la época, podría descubrirse su manifestación en una especie de sincretismo neoplatónico, nivelador de religiones. Irracionalista, la reforma no podía lógicamente construir una filosofía religiosa, a lo más una filosofía religiosa inmanentístico-sentimental, como lo hará años más tarde Schleiermacher. Con todo, el ataque protestante tuvo un magnífico rebote: profundización de la filosofía religiosa católica, luz sobre los orígenes cristianos, estudios bíblicos y apoloéticos.

La filosofía religiosa del período siguiente —racionalismo— está sintetizada en Spinoza que distingue entre el conocimiento racional de Dios (inmanente y panteísticamente concebido) y que constituye la filosofía, y la práctica de la virtud, que constituiría la religión. Así se evitan los contrastes entre filosofía y religión que para Spinoza es equivalente a teología. Claro que habría que preguntarse qué lugar hay para la religión y sus diversas manifestaciones en un sistema que, por panteísta, anula toda distinción esencial entre Dios y el hombre.

El empirismo, de fuerte raigambre inglesa, se inicia con Bacon, y su filosofía religiosa, atendiendo sobre todo a Hume, es una mezcla de agnosticismo e indiferentismo. Se sabe, finalmente, que el iluminismo no es una filosofía original y profunda sino una simplificación y divulgación, ante todo del empirismo. Pero también se sabe que fué una de las épocas en la

que con mayor vigencia influyeron las ideas en los hechos y realidades sociales. (Léase sobre este período la obra de B. Magnino, "Illuminismo e Rivoluzione", una de las mejores escritas sobre el tema).

La llamada religión natural, de hecho irreligión, es para los "pensadores" de la época un deísmo chirle que acaba en el materialismo de Helvetius y el ateísmo de D'Holbach.

El capítulo más extenso de la obra lo consagra Padovani a estudiar el "pensamiento contemporáneo", en el que Kant representa el papel de pontífice supremo. En él convergen el racionalismo y empirismo precedente y de él arrancan un idealismo inmanentista y un positivismo que contienen derivaciones y vetas de escepticismo y pesimismo, contra todo lo cual ha venido a enfrentarse la metafísica clásica. Para Kant la posibilidad de la religión depende de los postulados de la razón práctica y por eso queda reducida a "los límites de la pura razón". Hegel apura la "síntesis a priori" del de Koenigsberg, por la que el espíritu se constituía en constructor de la realidad, y llega a un panteísmo inmanentístico. Por lo demás, si "el órgano de la religión es el pensamiento, y lo es esencialmente como la filosofía: pensamiento en forma de imágenes, símbolos, metáforas", la religión acaba por confundirse con la filosofía y es un "momento" del espíritu absoluto, de la Idea, de lo divino; no hay relaciones entre esto y lo humano: la religión, como tal, queda destruida.

Si Kant alcanza el absoluto por la razón práctica, por la voluntad moral, y Hegel por vía racional, teórica, Schleiermacher llega al absoluto por el sentimiento, revestido de potencialidad metafísica, vértice de la actividad espiritual, raíz de las otras actividades psíquicas. La religión es el punto más elevado de la actividad humana y en ella la "experiencia religiosa" juega un papel preponderante, tanto que llega a diferenciar las distintas religiones o revelaciones del "Divino inmanente". Con razón el protestantismo liberal considera a Schleiermacher como a su fundador y el modernismo lo saluda como a antecesor.

Con Schopenhauer el idealismo postkantiano toma un matiz especial. Si la realidad es única y en ella está presente el mal (metafísico, físico y moral), la realidad es fundamentalmente irracional; por consiguiente hay que abandonar el panteísmo por el ateísmo, la negación absoluta y el pesimismo.

Contra el idealismo chocó una reacción que dirigió sus golpes contra todo lo que aquél encerraba de apriorista, formulista y abstracto, y exigió mayor respeto para con la experiencia y los datos positivos. De esa suerte el positivismo sentó plaza no sólo en el campo de la filosofía, sino también en los del arte, la ciencia, la economía y la política. El culto de la humanidad (Comte), el incognoscible (Spencer), el Hombre (Feuerbach), la experiencia subconsciente de lo absoluto (James) podrían ser otros tantos capítulos de la filosofía religiosa del positivismo.

El inmanentismo característico del pensamiento moderno acaba en el nihilismo, irracionalismo y pesimismo absoluto del existencialismo contemporáneo. Frente a todo ello, se coloca la corriente de la filosofía religiosa cristiana moderna, en dos expresiones generales: intuicionista-voluntarista (línea platónico-agustiniana) y dialéctica-intelectualista (línea aristotélico-tomista). La metafísica clásica se presenta como capaz de dar respuesta clara y exacta a todos los interrogantes que presentan la "concretez, historicidad e individualismo modernos".

El último capítulo se refiere al gran enigma de la filosofía, "la solución del problema del mal", la conciliación de la absoluta sabiduría y potencia de Dios con todo el mal existente en el mundo por El creado.

La filosofía echa sobre el asunto una luz sumamente débil y acaba por reconocer su impotencia. La religión — y sólo una — aporta la solución enfocando el problema desde los ángulos de dos verdades transcendentales: la culpa de origen y la redención de la Cruz. La obra termina con unas bellas consideraciones sobre la "ética como ascética", implicada indirectamente en el desorden introducido por la caída original. Fuera del cristianismo y del concepto de Redención, "la necesidad de vivir y obrar según el orden, moralmente", o se traduce en una "ascética desesperada, angustia y náusea existencial", o se resuelve en vanidoso estoicismo. De todo ello está inmune la ascética cristiana que Cristo nos caracterizara y sintetizara en las Bienaventuranzas del Sermón de la montaña.

Muy bien pensada, la obra de Padovani — como toda obra de valor positivo — tiene el mérito de abrir una notable amplitud de horizontes y perspectivas, aún en su carácter denso y sintético, a veces forzosamente esquemático.

ANTONIO QUARRACINO.

¿IGNORANCIA O SECTARISMO?

En el N°. 25 de la Revista *Universidad*, órgano de la Universidad Nacional del Litoral, Angel Jorge Casares se ocupa de la *Positividad ontológica y descripción de la Analítica existencial sobre la nada*.

Hago la advertencia de que no conozco ni sé quién es, ni qué cargos ocupa el Sr. Casares, ni tengo la más mínima intención de atacarlo en su persona; y que mi única intención al escribir estas líneas es rectificar sus afirmaciones lesivas para el Tomismo y los tomistas y, sobre todo, atentatorias contra la verdad. Y los filósofos nos debemos a la verdad; porque la verdad se identifica con el ser, y el ser o es Dios en su fuente originaria creadora, o proviene y lleva la impronta de Dios. Y por eso salimos en su defensa.

No es mi intención tampoco hacer una valoración crítica del trabajo de interpretación de Casares sobre el sentido de la nada en Heidegger. Advirtamos, sin embargo, que la exposición hubiera ganado con un poco más de claridad y rigor y menos intención polémica.

En cambio, no se puede silenciar la falta de objetividad y serenidad en el trato a los autores tomistas, para los que Casares no puede disimular su animadversión y a los que trata de desacreditar de todos modos. Resulta chocante sobre manera el tono de suficiencia con que el autor trata nada menos que a J. Maritain y R. Jolivet, dos maestros de fama mundial en la Filosofía, a quienes el pueblo argentino conoce y aprecia, porque ha tenido oportunidad de escucharlos y de leer sus numerosas y valiosas obras.

Pero sobre lo que queremos llamar la atención del Sr. Casares, en esta nota, es sobre la ligereza y dogmatismo, la falta de pruebas y el desenfado con que dictamina acerca de los temas más graves de la Filosofía y que más

directamente inciden sobre la vida humana y sus instituciones. Señalemos siquiera algunas de estas afirmaciones.

1) A pesar de asentar el principio de que "las teorías filosóficas sólo son verdaderas o no", en un párrafo anterior dice C., sin embargo: "El pesimismo o el optimismo surgen no de la teoría misma, sino de la interpretación que cada uno —por su propia conceptualización y en su ámbito estrictamente individual— haga de la misma". No, Sr. Casares, Ud. está equivocado. El pesimismo o el optimismo no son *siempre* apreciaciones, pueden estar y están *de hecho* en muchos casos en las mismas teorías sustentadas. Es en sí misma pesimista y no por nuestra apreciación subjetiva, una teoría que nos dice que el hombre acaba totalmente con la muerte, como la filosofía existencial de Heidegger o Sartre, y que Ud. hace suya, cuando reduce la inmortalidad del alma o la existencia de Dios a resultado de "afán místico" y no de una rigurosa demostración filosófica. ¿Cree Ud. seriamente que la vida temporal del hombre, tal cual realmente es, si Dios no existe y no hay vida inmortal por delante, puede infundir optimismo a alguien que no sea un mentecato? Piense Ud. con serenidad en el caso real y no infrecuente —la post-guerra los ha multiplicado— de un niño o de un joven, que no ha conocido ni hogar, ni cariño y que, después de sufrir la pobreza con todas sus consecuencias, el hambre, la enfermedad y el desprecio social, acaba su vida, abandonado, minado por una tuberculosis. Si ese joven no tiene la certeza de una vida mejor, donde se restablezca la justicia, ¿atribuiría Ud. a apreciación subjetiva y no a la realidad misma y a la concepción objetiva resultante su juicio pesimista de la vida?

2) Para Ud. sólo vale como verdad aquello "que se muestra, no sólo con rigor lógico, que a veces no cuenta, ni analítico, que a veces no basta, sino fenomenológico. es decir con intrínseca plenitud de vivencia intuitiva". Nada, pues, de razonamiento, nada de intervención intelectual, sino sólo "evidencia" intuitiva, "con intrínseca plenitud". Y entonces, ¿qué valor tienen todas las afirmaciones y raciocinios con que Ud. elabora sus conclusiones? ¿No ve Ud. la palmaria contradicción de su actitud: de negar el valor de la inteligencia con juicios y afirmaciones mentales? Porque si Ud. no acepta el valor lógico de la mente, debería suprimir todo juicio, renunciar a la Filosofía y hasta a toda afirmación y negación, a toda su vida específicamente humana y hundirse en la conciencia puramente animal. ¿Con qué derecho excluye Ud. el valor de la inteligencia para todo lo que no sea "fenomenológico con evidencia intuitiva"? ¿Tiene Ud. acaso intuición fenomenológica de que la inteligencia sólo vale para la intuición de fenómenos? Cae Ud. en idéntica contradicción que el Positivismo cuando excluía la Metafísica en nombre de la ciencia, pero olvidaba que su afirmación no era científica. No en vano profesa Ud. como existencialista que es, un neo-empirismo, donde sólo cuenta lo "fenomenológico con intrínseca plenitud de evidencia intuitiva". Y entonces no escapa Ud. a la contradicción de su actitud anti-intelectualista llevada a cabo con la cooperación de la inteligencia.

3) Pese a esa exigencia de rigor con "evidencia intuitiva", con la cual reduce a "afán místico" todo lo que está fuera de nosotros mismos, Ud. da *por supuesto* y ni siquiera se detiene a darnos —no digo la evidencia— pero ni siquiera la elemental demostración de una serie de negaciones o afirmaciones gravísimas que dogmáticamente formula sobre temas, acerca de los

cuales los más grandes filósofos de todas las edades han pensado lo contrario. Así, en un paréntesis de dos líneas, Ud. da por supuesto que es imposible demostrar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Sin pestañear siquiera, Ud. afirma: "piénsese en las frustradas demostraciones de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma"; y eso que un poco antes Ud. ha dicho, con un relativismo escéptico: "Las teorías filosóficas sólo son verdaderas o no: por lo menos, pretensamente verdaderas; sólo captan —o no— una realidad susceptible de ser cierta, válidamente cierta o falsa"; lo cual excluye evidentemente semejante seguridad. Y en el mismo párrafo y con no menos soltura, afirma Ud. sin ninguna fundamentación filosófica: "ese afirmarnos en lo exterior y en lo extraño es por su esencia misma a-racional en grado eminente: no sólo en la imposibilidad de acceder a él por vía racional (...) sino también en el sentido de ser lo racional esencialmente ajeno a su captación, como desde Kant ha quedado probado irrefutablemente". Fuera de la evidente confusión entre experiencia y razón, francamente ante tamañas afirmaciones —donde al intelectualismo realista no se le da derecho a ser escuchado y ni siquiera categoría de Filosofía— uno no sabe si está ante sólo la ignorancia o si ya ante el sectarismo, porque confieso que cuesta mucho suponer buena fe en tales afirmaciones sobre estos temas, en un hombre que ha de tener cierto conocimiento de la Filosofía y de su historia.

4) Y más adelante, siempre en el mismo tono de seguridad dogmática, añade: "Muy lejos estamos entonces, de aceptar que esta Filosofía (de Heidegger) sea una "crisis de la Filosofía"; por el contrario aparece con toda evidencia cuál es el aporte nuevo y la fecundidad que manifiesta frente a la doble crisis que justamente supera: la crisis del Positivismo y la del Tomismo y Neo-tomismo, a la fecha en decidida quiebra filosófica". ¿Tiene Ud. Sr. Casares, evidencia de todo lo que aquí afirma?

En cuanto a la crisis por que atraviesa la Filosofía actual, representada especialmente por el existencialismo, me remito al editorial de SAPIENTIA Nº 25 y a los varios trabajos que sobre el tema he publicado en esta Revista y a mi publicación: *El existencialismo, espejo del hombre contemporáneo*, aparecido en el Nº. 41 de *Latinoamérica* de Méjico. Bastaría recordar las consecuencias del anti-intelectualismo y del amoralismo y la disolución social a que conduce el existencialismo, para "conocer al árbol por sus frutos". La verdad no engendra frutos malos.

Y, ¿está Ud. seguro de que el Tomismo está en quiebra? Me temo que Ud. no conozca ni a S. Tomás ni a la inmensa literatura tomista, acumulada a través de los siglos, hoy más vigorosa que nunca. Creo que no andaríamos errados si afirmásemos que la mitad o poco menos de las revistas filosóficas de todo el mundo son tomistas o, por lo menos, escolásticas. Ante la realidad viva del Tomismo actual, para no suponer en Ud. mala fe, debo suponer que ignora toda esta literatura. Una visita a las librerías o ficheros de bibliotecas le daría a Ud. una idea —siquiera por defuera— de lo que es el Tomismo contemporáneo; y un viaje por Europa y América le haría conocer a Ud. los grandes centros universitarios católicos, los focos de investigación filosófica, de renombre mundial, inspirados en esta Filosofía.

¿No será que Ud., en lugar de abocarse al estudio del Tomismo en sus fuentes, haya encontrado más expeditivo el irlo a beber en uno de esos fi-

lósofos existencialistas —o de la existencia, no me haga cuestión— que Ud. alaba y juzga como “serios”, pero que a pesar de su “seriedad” y a causa de su ignorancia o sectarismo —o las dos cosas a la vez— no han titubeado en estampar —también en una publicación oficial— que el Tomismo más que una Filosofía es una “catequética confesional”?

La perennidad le viene al Tomismo de ser la única Filosofía que se estructura con todo rigor desde los primeros principios hasta sus conclusiones sobre la *evidencia* y la *verdad* del *ser* y de sus *exigencias ontológicas*. Nada de dogmas en Filosofía.

Un tomista, Sr. Casares, es dogmático en Teología, apoyado en la Ciencia y Veracidad de Dios revelante; pero se cuida muy bien de serlo en Filosofía, donde sólo se rige por la evidencia de la verdad. De ahí provienen las divergencias que existen entre los mismos tomistas, y más todavía entre los filósofos católicos, en general.

5) En otro lugar Ud. afirma que: “en el fondo hay sólo eso: pavor; tremendo pavor de perder a Dios (...); pavor de tener que rehacerse un criterio valorativo del mundo real y del mundo axiológico sobre principios y fundamentos absolutamente nuevos y radicales, y con el grave problema de la responsabilidad y de la sanción, sobre todo de la sanción”. Ciertamente tenemos temor de perder a Dios, pero un temor fundado en la sana Filosofía, porque sabemos que perdiendo a Dios perderíamos al Ser y toda posibilidad de ser, caeríamos en la nada absoluta y perderíamos el único fundamento sólido de toda auténtica moral, la cual, pese a lo que Ud. afirma, nos interesa inmensamente más que la sanción, ya que los tomistas, que también rezamos, podemos decir aquel famoso soneto, atribuido a Santa Teresa: “No me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido, ni me mueve el infierno tan temido, para dejar por ello de ofenderte. *Tú me mueves...*”. Nos mueve sobre todo el amor a Dios. Pero lo que me interesaría es que Ud. nos explicase más claramente qué sentido y qué fundamento puede tener la Moral en la Filosofía existencial de Heidegger o de Sartre, cuyos valores son fundados por la misma existencia; qué sentido puede tener la ordenación moral donde sólo es y cuenta la existencia abandonada a sí misma, sin esencia ni bien o fin trascendente a ella. Porque no basta afirmar que es preciso rehacer las bases de la moral: interesa saber si se puede rehacer y cómo en una concepción donde sólo es la existencia como autocreación de sí, y donde por ende, se han destruido todos sus fundamentos que sólo pueden venir del Ser absoluto trascendente. Una moral fundada en la misma existencia no puede estar por encima de ella ni puede, por eso mismo, gobernarla y encauzarla, y entonces únicamente queda ella como absoluta libertad. Toda afirmación de moral en el existencialismo ateo tiene un sentido equívoco.

De hecho, es bien conocido como es llevado a la práctica el existencialismo por el gran público: como un modo de vivir sin norma ni ley, sin sujeción a nada, enteramente libre para satisfacer los más bajos instintos.

La grave crisis de desintegración de la verdad, de la moral y de la civilización por que atraviesa el mundo, deberían haber hecho más reflexivo y cauto al Sr. Casares en sus afirmaciones; las cuales, de llevarse a la vida con todas sus consecuencias, nos acabarían de sumergir en un mundo infrahumano, anárquico, desesperante, despedazado por todos los egoísmos y pa-

siones más bajas, en el que la vida espiritual humana con todo su mundo y sus instituciones propias y con su sentido específico, que le viene precisamente de la Trascendencia divina y de su vida inmortal, desaparecería enteramente.

A esas afirmaciones de nueva moral y de nuevo orden social, realmente destituidas de todo fundamento y disolvente de toda moral y de todo orden, que Ud. ligeramente ha formulado en pos del existencialismo ateo, me permito oponerle las reflexiones tan ponderadas de otro filósofo de la existencia de nuestro país y no tomista, Angel Vassallo, quien con su característica mesura y seriedad, escribe: "Sentimos muy de cerca esa finitud y quisiéramos establecer correctamente sus verdaderas relaciones con la trascendencia. Y se ven las dos grandes posibilidades que hay en esta elección. Una de ellas está en reconocer y aceptar nuestra realidad como una realidad de hecho, pura "facticidad", y tomándola como punto de partida, mediante la libertad (no por cierto una libertad de ser libres y creadores como dioses, según la expresión de Bergson, sino una libertad a la que estamos obligados), construirnos una morada en el desamparo del ser: y esto es lo que hace el existencialismo de tipo inmanentista que a veces se designa a sí mismo como ateo. La otra posibilidad está en ensanchar la herida de nuestra finitud en el sentido de su origen para encontrar en las mismas estructuras de la finitud del hombre el testimonio cierto de una auténtica trascendencia, de donde proviene todo el sentido, el decoro y solidez que la vida humana y sus obras pueden tener. *Y en esta última dirección creemos ver nosotros los mejores fragmentos de verdad de la Filosofía de hoy*" (1).

No queremos acabar esta nota sin denunciar la gravedad que reviste el hecho de que en una Revista universitaria y oficial, que el Estado —y en definitiva, el pueblo— paga para favorecer la investigación científica y la cultura, hayan visto la luz tales asertos, que minan los fundamentos mismos de la religión, de la moral y, por eso mismo, de nuestro patrimonio espiritual argentino: y ello precisamente en momentos en que la Nación, buscando reconquistar ese acervo espiritual, después de reimplantar la enseñanza religiosa en las escuelas, quiere cimentar y organizar toda su obra educativa en una concepción de la vida inspirada en un "*Humanismo cristiano*".

OCTAVIO N. DERISI.

(1) Bergson y nosotros, publicado en *Glencia y Fe*, Julio-Diciembre, p. 55, San Miguel, 1952. El subrayado es nuestro.

BIBLIOGRAFIA

ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA HISTORICA, por Antonio Millán Puelles, publicación del Departamento de Filosofía de la Cultura, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951.

La Filosofía de la Historia, como la Filosofía del Derecho en su propio terreno, exige aclaraciones en el mismo planteamiento. Los filósofos del Derecho suelen a menudo no ser buenos juristas y ocurre que al jurista sin preparación filosófica — el Derecho como ciencia del *deber-ser* que supone un ser, una concepción del hombre — le falta el basamento necesario no digo ya para hacer filosofía sino hasta para ser un buen jurista.

Historia y filosofía se entremezclan en el historiador. ¿No pretende Mitre, por ejemplo, hacer en su *Historia de San Martín* una verdadera filosofía? Millán Puelles comienza distinguiendo, delimitando, definiendo al fin y al cabo. Si la Historia pertenece a los historiadores, replica a Berr, la Filosofía de la Historia es para los filósofos. Las confusiones abundan porque, como en el caso del jurista, no se pretenderá ser buen historiador —por lo menos en alguna parcela de la historia, la universal — si no se posee cierta luz filosófica, “una inspiración de tipo filosófico”, para abarcar los hechos singulares en su unidad e integridad. Y esto desde un plano formalmente histórico. Hay un segundo, el de las ultimidades, formalmente filosófico, que el simple historiador abandonará al filósofo, obedeciendo a la altitud determinada en nuestro espíritu por un superior plano de inteligibilidad. Hacer Filosofía de la Historia no significa dar media vuelta y mostrar la espalda al acontecer en su concreta e irrepetible singularidad. Se maneja un conocimiento que *formalmente* es filosófico y *materialmente* histórico (1). El filósofo se reduce, nada más y nada menos, a cazar esencias en su modo existencial de

(1) ONTOLOGIA DE LA EXISTENCIA HISTORICA, página 17.

lo histórico. No basta una fenomenología, simple descripción de la esencia que a ésta misma pone entre paréntesis. Millán Puelles rompe el paréntesis y halla la presa que satisfará su ansia de cazador. Su tarea culmina en la existencia porque el filósofo no vive en un dorado cielo de puras esencias. busca una "hermenéutica existencial" afirmando la primacía de la existencia. Se sumerge como buzo en misteriosas profundidades para volver con el tesoro que ha cogido. La gente ríe porque no penetra más allá de la superficie del lago. Y en verdad la tarea no está exenta de peligro; más de uno se ha ahogado.

Esta primacía de la existencia interesa nuestro tema. ¿Cuál es la realidad de lo histórico, aquello que hace de lo histórico algo más que una pura ficción? ¿hasta dónde es posible aprehender ese modo de existencia? ¿cómo tiñe la esencia a la existencia en la historia? La "realidad" —esa existencia actual o potencial— que conviene a una esencia distingue justamente la historia de la novela. En un mundo de puras ideas se confundirían ⁽²⁾. En la estructura existencial distinguimos "una actualidad" y "una permanencia". Lo primero le conviene en cuanto lo que hoy es histórico —la entrevista de Guayaquil, por ejemplo—, tuvo alguna vez una existencia actual. Y esa permanencia lo distingue del mero pasado que ya no es, porque el ser histórico pervive de un modo especial, en la actualidad que sólo pertenece al presente.

La actualidad que en su momento tuvo la Conferencia de Guayaquil ya no le conviene, pero la historicidad de este hecho tan singular no hubiera sido posible sin aquella actualidad. Permanece en la historia lo que alguna vez tuvo actualidad. "Aquello a lo que compete ser histórico es actual en cuanto que presente. De aquí la necesidad de distinguir, a los efectos de la pulcritud terminológica, entre lo histórico materialmente y formalmente entendido. Considerando por su materia, esto es, por aquello a lo cual le acontece ser histórico y permanecer en otros presentes, lo histórico es susceptible de dos modos de ser: una existencia actual, sin la cual no habría sido, y una especial permanencia, sin la cual dejaría de ser. Considerado en cambio, de una manera formal, lo histórico se define únicamente por esa permanencia. Y aunque ésta implica una actualidad, lo que en rigor funciona como tal es el mismo presente sobre el que aquél se acumula" ⁽³⁾.

Esclarece nuestras dificultades la distinción de ser-real-actual y ser-real-potencial, que existe en otro en cuanto a la disposición y sólo pensable en referencia a aquél. El ser histórico no es ni acto —está en un ser en acto, el presente— ni potencia porque ha sido en su oportunidad en plenitud y hoy perdura prendido en un presente. Conservación, acumulación, pervivencia —dice Millán Puelles. Basándose en Aristóteles escribe: "Lo histórico a

(2) *Ibid.*, pág. 24.

(3) *Ibid.*, pág. 40.

su vez, se encuentra en el presente no de un modo formal, sino de una manera virtual, por sus secuencias o repercusiones. *La existencialidad típicamente histórica es el ser virtual que un pasado conserva en un presente. Y así como la virtud o cualidad activa del elemento posee, aunque suavizada, una eficacia en el mixto, también lo histórico influye en el presente que lo supone, bien que de un modo condicional y material*" (4).

Fluyen de aquí las conclusiones. Cada hecho histórico en su propio presente —Guayaquil en 1822— constituye un todo cargado de virtualidades —la historia que fué— y es parte que transmitirá las virtualidades recibidas y las suyas a un futuro que en su momento será presente. Las causas material y formal que interesan en esta ontología quedan determinadas. La primera, la material, la hallamos en los hechos históricos que se comportan como todo y como parte, como todo en el instante fugaz de su irrepetible presente, como parte en el presente que es. La forma es la existencia virtual que conviene a ese pasado en este presente. Tal permanencia le permite a la historia no mostrar vacíos. "El ser histórico —dice Millán Puelles— se desarrolla en la forma de un *continuo sucesivo*" (5). "Si tomáramos los hechos y los distribuyéramos en series arbitrarias no habría historia sino creación y anihilación, convirtiéndose cada uno en hermética mónada sin ventanas". En el transcurso real de lo histórico se aprehende una relación ontológica, "una auténtica prioridad de naturaleza" entre el cruce de los Andes, sigamos con el ejemplo, y la campaña del Perú. "En el continuo histórico, la actualidad de una parte no es un todo menor que el que le precede sino un todo cualitativamente más complejo que aquél al cual sustituye. Las partes de la historia, a diferencia de lo que ocurre en el continuo extenso, no se separan, por división, de un todo precedente, sino que están "continuamente" acumulándose en una unidad progresiva. Esta acumulación no es una agregación yuxtapositiva, sino un enriquecimiento, en cuya virtud las partes de la historia son otros tantos todos cada vez más complejos" (6).

Para escribir historia contemporánea falta no sólo la perspectiva necesaria que otorga el colchón del tiempo sino que fundamentalmente el presente mismo es "ahistórico". Las virtualidades que serán su prolongación en un futuro no se han desarrollado aún. Falta la forma, entonces, del mismo ser histórico. Hay materia pero no ente propiamente histórico.

Y ¿el papel del hombre en el curso de la historia? No se olvidará que posee un libre albedrío que le es esencial. La libertad puede entenderse en dos sentidos, como libertad de autonomía y como libre albedrío. Lo último le pertenece al hombre esencialmente. No significa que la misma esencia del hombre sea libertad sino que la libertad le es propiedad esencial. La liber-

(4) *Ibid.*, pág. 47.

(5) *Ibid.*, pág. 72.

(6) *Ibid.*, pág. 71.

tad de autonomía hunde sus raíces en aquél e interesa más a políticos, a periodistas y al común de las gentes, porque el hombre la puede perder, siendo toda amputación dolorosa y condenable cuando no lo recomienda el bien común. Del libre albedrío nadie se preocupa porque es tan interior al hombre que sólo con la vida nos puede ser arrebatado. Interesa al filósofo porque sin éste aquélla no existiría. El reino de la Filosofía es siempre el de las ultimidades. A esta altura del libro, Millán Puelles anota que el libre albedrío se opone a una visión naturalista y no a la continuidad del desarrollo histórico. "La historia es efectivamente continua en la medida en que la libertad se enlaza a la situación; y es discontinua por cuanto la libertad no se limita a prolongar esta situación por modo evolutivo, sino que la trasciende incessantemente en la forjación de nuevas situaciones".

El hombre, penetrado de historia, salta desde un presente que le sirve como trampolín, continuando la historia dentro de un margen de reales posibilidades, que aumentan a medida que el futuro se nos muestra más alejado. El margen de lo que puede ocurrir en 1960 es menor que el de 1980, porque éste depende de la elección para 1960. Las posibilidades van abriéndose en abanico, se me ofrecen como horizonte de caminos más o menos divergentes, presentándose el que siga ante otro puñado de direcciones.

Hasta aquí se ha hablado de pasado y presente. Resta el futuro. "Pasado, presente y futuro no se limitan a sucederse como si fuesen meros acontecimientos, sino que constituyen las categorías ontológicas que hacen posible la realidad y la intelección del acaecer histórico. . . . Pero ello, a su vez, sólo tiene un sentido en la medida en que el presente, en cuanto tal, constituye el permanente eje transeúnte de todo el dinamismo de la historia. De ahí la interna paradójicidad de la estructura histórica, continuamente anclada en un presente y, sin embargo, siempre vertida, de una parte hacia el pasado, y de otra hacia el futuro" (7). Tampoco el futuro —que necesariamente tiene que ser— encuadra negación de la humana libertad. "El mismo haber de ser que define al futuro no es, pues, la consecuencia o expresión de una necesidad ciega. La apodicticidad existencial del futuro mide íntegramente la capacidad de la determinación por la que el hombre, agente libre en la historia, fuerza su propio ser hacia una situación determinada. . . . Resulta de este modo que el acto por el cual la libertad se constituye en su propio formal ejercicio, determina un futuro. La libertad se hace presente al elegir entre los posibles los que han de venir a realidad, los que adquieren la índole de futuro, en la medida en que esto es realmente asequible a la capacidad de nuestro ser. Toda antropología que niegue al hombre el poder de preformar futuros, debe desembocar, de un modo necesario, en una auténtica negación de la historia. Ello acontece siempre que una clase cual-

(7) *Ibid.*, pág. 82.

quiera de determinismo niega a la libertad lo que hace de ésta el invisible centro del acontecer histórico" (8).

El libro de Millán Puelles consta de tres partes: *El Ser Histórico*, *El Conocer Histórico* y *El hombre como ser histórico*. No se ha escrito este comentario siguiendo riguroso orden. Los temas, estrechamente relacionados, guardan una notable unidad. Sobre el segundo anota el autor que el historiador sintetiza, conservando en esta visión la peculiaridad irremplazable de cada hecho. Una unidad que respeta la interna fluidez y singularidad de cada momento del acontecer. Para hacer historia no basta fotografiar. La Conferencia de Guayaquil implica las virtualidades que ha arrojado sobre nuestro presente y aquel presente, cargado también de virtualidades ajenas, en que se reúnen San Martín y Bolívar en una ciudad del Ecuador. La libertad une en un presente el pasado y el futuro, el pasado que con su instancia condiciona Guayaquil y el futuro hacia el cual en tensión se proyecta. Historia no es rosario de hechos sino hechos y comprensión interna de los mismos.

No existe en lo histórico "un despliegue lógico", pero esto no significa que sea refractario a la razón. "La historicidad no puede ser antilógica o irracional, pero tampoco tiene por qué ser un desarrollo o proceso de apodicticidades. En la medida en que lo contingente no es irracional, pero tampoco algo intrínsecamente necesario, se hace posible establecer sobre él una historicidad que no entre en el marco de un logicismo puro. Más aún: la estructura ontológica de la historia requiere la vigencia de lo contingente que se desarrolla desde la libertad humana; y la historicidad no tiene el carácter de la secuencia dialéctica, sino tan sólo el de una virtualidad, según la cual los hechos humanos no se comportan como premisas lógicas los unos para los otros, sino como una cierta materia o condición que no excluye el ejercicio de la libertad" (9).

Exponer minuciosamente el denso contenido de este libro, bien pensado y estructurado, exigiría exceder los límites de una nota bibliográfica. Prefiero remitir a quien lea estas líneas al libro mismo. Allí beberá en la fuente lo que he tratado de reflejar en el empañado espejo de un comentario. Millán Puelles y los temas elegidos se lo merecen.

ADRIANO IRLA BURGOS

(8) Ibid., págs. 97-98.

(9) Ibid., págs. 115-116.

NACIMIENTO Y DESARROLLO DE LA FILOSOFIA EN EL RIO DE LA PLATA(1536-1810), por *Guillermo Furlong*, S. J., Buenos Aires, Kraft, 1952, 757 p.

A su ya copiosa lista de valiosos libros y artículos que lo hacen benemérito de la historiografía argentina, el P. Guillermo Furlong agrega este grueso volumen, fruto indudable de una ingente labor cumplida a lo largo de varios años sobre un terreno, en rigor, inexplorado, pues como lo declara con razón en su Prólogo: "Lo hemos tenido que hacer todo, acudiendo, al efecto, no a publicaciones de fácil adquisición, sino a los archivos del país, así públicos como privados". Poco le cuesta al A. poner en su lugar a historiadores como Ingenieros, A. Korn, R. Orgaz y otros, sea de Argentina o de otros países hispanoamericanos, que por obvia "ignorantia elenchi" han dado una desfigurada imagen de la filosofía rioplatense en la época anterior a la independencia. Los historiadores criticados por el A., que deshecha sus trabajos, no parecen haberse percatado de la previa necesidad de conocer en grado suficiente el pensamiento escolástico y sobre todo de conocer la lengua del Lacio, sin la que es imposible el acceso directo al material por historiar; tampoco en la instancia valorativa denotan haber advertido la exigencia de reparar en el estado respectivamente contemporáneo de la filosofía y de la ciencia en los países de Europa. No así el A. quien, con indiscutible competencia, fino sentido histórico y admirable tesón ha podido acometer y dar cima a la tarea inmensa que este volumen atestigua.

La obra consta de tres partes: I) *Escolasticismo* (1536-1773); II) *Cartesianismo*; III) *Eclecticismo*.

Fuera prácticamente imposible reseñar con prolijidad el contenido de este libro, en que el A. examina un crecido número de autores y sus obras respectivas, pues ello daría desmesuradas dimensiones a esta recensión. Será preciso limitarse a indicar algunos de sus aspectos más importantes.

Después de un capítulo dedicado a la filosofía española en los siglos XVI a XVIII, pasa a desarrollar el tema de su monografía estampando al comienzo una tesis con la que pretende sintetizar toda la actividad filosófica en la América Hispana durante la dominación española: "Toda la actividad científica de aquellas centurias fué lo que fué la actividad científica correlativa en la Metrópoli; fué lo que fué la actividad análoga en los países de la culta Europa".

El A. refiere datos de interés sobre la introducción de obras de Erasmo y de Vives, los primeros libros filosóficos que penetraron en el Río de la Plata: y del segundo de los nombrados afirma que tuvo en América innúmeros y destacados alumnos. Y luego en varios capítulos, y sin descuidar a ciertos pensadores independientes, se ocupa en extensos capítulos de cómo aconteció el trasplante de las principales direcciones escolásticas, el tomismo, el escotismo y la de la escuela jesuita o suarismo, la que llegó a preponderar en el Río de la Plata aun en vida misma de Francisco Suárez. Según el A. ningún filósofo influyó tanto como el doctor granadino en el Río de la Plata desde principios del siglo XVII hasta principios del siglo XIX (p. 215).

Por su parte, la "Nueva Filosofía" hace ya su aparición en Córdoba, sede máxima del saber colonial en estas latitudes, desde fines del siglo XVII

y no a fines del siguiente, como sin fundamento sostienen los Vicente López, los Juan María Gutiérrez, los Quesada, los Korn, los Ingenieros, etc. En ese centro principal de la cultura rioplatense ya a fines del siglo XVII o principios del XVIII no sólo se frecuentan las doctrinas de esos grandes pensadores de los siglos XVI y XVII que fueron Francisco Suárez y Francisco de Toledo, Gabriel Vásquez y Pedro de Fonseca, Benito Pererio y Antonio Rubio, Luis Vives y Sebastián Fox Morcillo, sino que también se conocían las doctrinas de Descartes, Gassendi, Newton, Wolff y otros modernos. "Ojalá, expresa el A., los escritores de hoy conocieran tan bien a los maestros cordobeses de otrora como éstos conocían, no ya a los grandes pensadores escolásticos que acabamos de recordar, sino a lo que "ellos" llaman grandes pensadores de esas centurias, a los Descartes, Gassendi, Newton, Wolff, etc." (p. 160). A pesar de que la armazón escolástica se conservaba, en lo fundamental a lo largo del siglo XVII, el influjo del pensamiento de Descartes y de otros maestros de "la filosofía nueva" se hizo más visible durante esa centuria, con eclipse total o parcial de la filosofía tradicional. En una tesis, una de las más interesantes del libro, y que causará extrañeza a muchos por chocar contra prejuicios inveterados, el A. asevera que "después de 1707 la corriente filosófica fué doble: la cordobesa, llamémosla así, ya que allí tuvo su principal foco, y la bonaerense. Aquella fué atrevida, palpitante, hambrienta de novedades, ésta fué reposada, serena, conservadora. Y reconozcámoslo desde ya, fué ésta y no aquélla, la que tenía más ricos quilates de verdadera filosofía" (p. 360).

De ahí que la situación determinada por el influjo de la filosofía nueva se prolongase en Córdoba casi hasta la víspera de los sucesos de Mayo, mientras que sólo durase hasta 1790 en Buenos Aires, donde tres profesores del Colegio de San Carlos, Mariano Medrano, Diego Estanislao Zavaleta y Valentín Gómez son los protagonistas de un renacimiento escolástico. Con todo, a fines del siglo XVIII, aún incluso en las aulas cordobesas en que ejerció más duradera influencia el cartesianismo, que no había podido elaborar ninguna construcción orgánica que pudiese reemplazar con ventaja al pensamiento escolástico, se hallaba en franca declinación.

En la tercera parte de la obra cabe destacar el examen de las dos direcciones que llegaron a ser las predominantes en la década comprendida entre el 1810 y el 1820: la escolástica y el enciclopedismo con sus prolongaciones en la Ideología. Además, el A. desarrolla en esta etapa de su monografía una tesis sobre las influencias filosóficas en el pensamiento de los hombres que promovieron y condujeron la Revolución de Mayo: el influjo principal derivaría de las doctrinas de Francisco Suárez sobre el origen del poder político y no del Contrato Social del Filósofo ginebrino, obra cuyo contenido aparte de no ser conocido, en general, por los hombres de Mayo con las excepciones conocidas, no les habría prestado utilidad alguna, pues les bastaba con invocar las tesis suaristas enseñadas en Córdoba y en Buenos Aires por los pensadores que habían plasmado las inteligencias argentinas.

Esta somerísima indicación del contenido del nuevo libro de G. Furlong es, sin duda, insuficiente para mostrar y aún para sugerir su riqueza y su valor, pero no es posible dilatar su examen.

Sólo queda por manifestar el deseo de que el A. prosiga en otro volu-

men su tarea de historiar la filosofía rioplatense aplicando las excepcionales condiciones puestas de manifiesto en el ahora reseñado, que constituiría la indispensable obra de consulta sobre el tema respectivo y el trabajo fundamental que deberán tener en cuenta las investigaciones posteriores.

GUIDO SOAJE RAMOS.

FROM ATOMOS TO ATOM. THE HISTORY OF THE CONCEPT
ATOM, por Andrew G. van Melsen, Duquesne University Press, 1952.

Se ha repetido muchas veces, hasta convertirlo en un lugar común, que el defecto más grave de la filosofía de las ciencias reside en sus cultores; que los filósofos no saben *ciencia* ni los científicos *filosofía*, debiendo desdoblarse en cada caso unos en otros en una especie de hibridización de dudosa autoridad.

Causa una íntima satisfacción comprobar que un tal juicio queda desvanecido en lo que respecta al libro de van Melsen. Con efecto, ya desde el primer capítulo de la obra se palpa la tónica que guía su pensamiento filosófico al hablar no de "El concepto de *átomo* entre los griegos" sino de "La Filosofía de Grecia", pues dice él mismo que "por ejemplo, entenderíamos ciertamente muy poco de los átomos de Demócrito si no conociéramos nada acerca del problema fundamental que buscó resolver Demócrito con su teoría atómica". (pág. 9).

El primer problema con que se enfrenta la filosofía griega es el de la unidad y multiplicidad, el que inmediatamente deriva al del cambio, con las dos extremas soluciones de Heráclito (*el ser es cambio*) y de Parménides (*el ser es inmutable* y el cambio una ilusión). Pero resulta entonces inconciliable la teoría con la experiencia, pues ¿cómo explicar luego la innegable existencia de la unidad (contra Heráclito) y de la multiplicidad (contra Parménides)? Buscando solución a tal problema nace la primera teoría atómica en el campo de la filosofía, con las tres variantes de Anaxágoras, Empédocles y Demócrito: de las cuales trata sucinta pero claramente el autor, así como de las críticas de Platón al materialismo de Demócrito y de la culminación del concepto de *ser* en Aristóteles, de quien se ocupa más extensamente —como es lógico—, tanto de su teoría del conocimiento como de la de los elementos y compuestos y de la existencia de los *minima naturalia*.

Termina este primer capítulo con la filosofía postaristotélica, ocupándose en el siguiente de la filosofía en la Edad Media y el Renacimiento, donde se detiene especialmente en los comentadores de la teoría aristotélica de los *minima* (Averroes, Alberto Magno, Tomás de Aquino, escotistas, nominalistas, etc.), destacando especialmente las importantes ideas de Scaliger. Junto con la primera parte del Capítulo III ("El Siglo XVII"), sueñan estas páginas como *algo raras* aun al lector avisado. Efectivamente, trae van Melsen a colación nombres y obras que son a menudo olvidados por otros autores, quienes saltan en general desde Demócrito y Aristóteles a Dalton, como si en el *interin histórico* no hubiera habido sino meras repeticiones sin originalidad alguna.

En la segunda parte de la obra, "El concepto *Átomo* en la ciencia física", la sola lectura del índice es capaz de aquietar, en principio al menos, el espíritu del lector *científico* que pudiera haberse inquietado por la exposición anterior "muy filosófica". La teoría del flogisto, la teoría atómica de Dalton, el sistema periódico de los elementos, la teoría cinética de los gases, la electromagnética de la luz, etc., hasta llegar a las más modernas concepciones sobre el carácter dualístico de la materia y la física nuclear, todo ello es revisado por el autor en cuanto hace a su tema, en dos compendiosos capítulos (IV y V), terminando cada uno de ellos con un estudio de los fundamentos filosóficos de la teoría atómica en el siglo XIX y en la época actual, respectivamente.

Se completa la obra con unas muy interesantes y breves consideraciones sobre lo que podría llamarse "el derecho de intromisión de la filosofía en la ciencia", tal como ésta está estructurada en la actualidad, y un epílogo en el que se resumen las notas fundamentales que han regido la exposición precedente.

En resumen: estamos frente a una obra *distinta*, que rompe lanzas con todo cuanto se ha escrito hasta ahora —según nuestro conocimiento— sobre el concepto *átomo*, ya que no se observa en ella ni el divorcio tan común entre Filosofía y Ciencia empírica ni la acentuación de la una en desmedro de la otra. Evidentemente domina van Melsen ambos sectores y, como consecuencia, el lector no tiene la sensación de saltar de la Filosofía a la Físico-química, como a través de un abismo divisor, sino más bien la de pasar del campo de las especulaciones más altas al de las realizaciones más concretas.

Tal vez por esta misma suavidad del tránsito y la continuidad de pensamiento las páginas más logradas son, pensamos, las que se refieren a la Edad Media y el Siglo XVII, y aquéllas en que se investigan los fundamentos filosóficos de la teoría atómica en los siglos XIX y XX. La Universidad de Duquesne inicia con esta obra su "Philosophical Series", anunciando de la preparación de "Philosophy of Nature" del mismo van Melsen.

J. E. BOLZAN.

KARDINAL CAJETAN. Eine Gestalt aus der Reformationszeit., por J. F. Groner O. P., Fribourg Société Philosophique - Louvain Editions E. Nauwelaerts, 1951, 79 pp.

El A. ha advertido que en las obras que se ocupan de los grandes acontecimientos universales iniciados en Europa en las postrimerías del siglo XV, no aparece el Cardenal Cayetano desempeñando en ellos un papel muy importante. A rectificar esa apreciación que no concuerda con la realidad histórica, el A. destina principalmente su precioso opúsculo.

Para describir la posición de Cayetano en la historia de su tiempo el A., después de referir algunos datos muy interesantes sobre aquél en relación con sucesos tales como el descubrimiento del nuevo mundo, las irrupciones de los Turcos en Europa y el saqueo de Roma en 1527, examina la situación de Tomás de Vio frente a los cuatro acontecimientos que confieren su fisonomía religiosa al mundo de la época: el peligro galicano en el Concilio de

Pisa - Milán con el contragolpe del Concilio 5º. de Letrán, la Reforma en Alemania, el cisma anglicano y la evangelización del Nuevo Mundo.

Ante el peligro galicano. Tomás de Vio en defensa de la autoridad pontifical escribió dos decisivas obras teológicas, la segunda en contra del doctor de París, Jacobo Almaino, que había formulado objeciones a la primera. Y en el 5º. Concilio Lateranense Cayetano, en el transcurso de la segunda sesión, desarrolló sobre la primacía del Papa una disertación que no suscitó objeción alguna y que por decisión unánime del auditorio fué incorporada a las actas conciliares. Y en la séptima sesión el docto defensor del Pontificado tuvo oportunidad de presenciar la retractación pública de algunos de los cardenales rebeldes de Pisa.

De singular importancia fué la actuación de Cayetano ante la Reforma: como legado papal en Alemania debió tener con Lutero varias conferencias, cuyo desarrollo, históricamente tan controvertido, analiza el A.; pero más importante fué, sin duda, la obra teológica cumplida con clara percepción de su trascendencia, pues para él se trataba, en primer término, de un problema teológico verdaderamente fundamental. Su intervención en la preparación de la Bula "Exurge Domine", condenatoria de Lutero, y sus libros y opúsculos teológicos "adversus Lutheranos" son el fruto de su inmenso saber, su segura ortodoxia y su celo por los valores espirituales comprometidos en tan grave coyuntura histórica.

Tampoco permaneció ajeno el docto Cardenal al problema creado por la actitud de Enrique VIII de Inglaterra. De su pluma salieron dos estudios teológicos, de los cuales el segundo (De conjugio regis Angliae cum relictis fratribus suis) le había sido solicitado por Clemente VII antes de dar su última decisión.

Once días más tarde de aparecido el tratado de Cayetano, el Papa pronunció su conocido fallo.

Por último. Cayetano. entonces General de la Orden Dominicana, aparece ligado a las misiones en el Nuevo Mundo. Bajo su generalato en 1510, partieron para América los primeros dominicos, si bien, con anterioridad había hecho gestiones para que la provincia española de la Orden enviase a Santo Domingo quince misioneros. Mas sobre todo su importancia más grande y de más amplio alcance para las Misiones ha sido su palabra en la controversia en torno a la justificación de la Conquista (Comm. in Summ., In II-II, 43, 8; 66, 8).

Después de haber situado a Cayetano en la historia de su época, el A. dedica el capítulo siguiente a trazar una prolija y equilibrada semblanza de su personalidad, que es tal vez la parte más interesante del opúsculo.

En el capítulo III el A. se ocupa de la obra científica, verdaderamente inmensa (157 trabajos), de Cayetano, y en particular de su obra maestra: el comentario a la Suma de S. Tomás. Un examen de este trabajo monumental le permite observar, entre otras cosas de parejo interés, el puesto tan importante que ocupa la moral en la producción total de Cayetano: 1528 artículos correspondientes a la II Pars. mientras que hay sólo 584 para la I y 549 para la III. Esta observación aparece confirmada por el número de opúsculos morales (40) dentro del grupo de los 81 opúsculos teológicos. El A. destaca, además, el valor de la Summula Peccatorum, que tan cálido elogio recibiera de Erasmo (Epistolarum Libri XXXI, Lib. I, p. 8).

Por último, el A. consigna algunos de los caracteres de la obra total de Cayetano y, en primer término, la seguridad y claridad de sus enunciados, fruto de su ingenio y de una admirable intelección del objeto. Precisamente, esa penetración, a menudo rápida como un relámpago, en el corazón metafísico del objeto pertenece tanto a la peculiaridad de la labor científica de Cayetano que constituye, en rigor, su método mismo. Con relación al Aquinate, se presenta no sólo como su fiel intérprete sino también como su complemento; ello se ve p. ej. en que escribió la moral tomista para su tiempo. Y era uno de aquellos teólogos universales, que con igual competencia escribía sobre todas las partes de la teología, y a la vez dominaba todas las disciplinas filosóficas.

A las características del estilo literario de Cayetano dedica el A. algunas páginas finales.

Un utilísimo índice de las obras de Cayetano en orden cronológico de aparición con las indicaciones precisas de la edición respectiva, y una prolija bibliografía sobre Cayetano completan este valioso opúsculo.

En resumen, una estimable contribución al conocimiento de la personalidad y de la obra del gran tomista a quien Clemente VII llamó "luz de la Iglesia".

GUIDO SOAJE RAMOS.

CRONICA

BENEDETTO CROCE

El 20 de Diciembre pasado moría en Nápoles —donde había actuado durante toda su vida, salvo breves ausencias— el conocido filósofo, literato e historiador italiano, Benedetto Croce, a la edad de 86 años. Había nacido en Pesacassaroli (Abruzzos) en 1866.

Dueño de una cuantiosa fortuna, que le permitió formar una magnífica biblioteca y vivir alejado de toda actividad ajena a la investigación —sólo ocupó fugazmente algunos cargos políticos y nunca quiso aceptar cátedra universitaria—, se dedicó incansablemente a ella a través de su larga vida. No sólo cultivó la Filosofía, sino también y con no menos dedicación, la crítica literaria y la investigación histórica. En todas estas disciplinas, pero sobre todo en Estética y Crítica literaria, llegó a poseer una inmensa cultura, que, en rica prosa, expresó en innumerables trabajos, aparecidos casi todos ellos en su Revista *Crítica*, y en sus numerosos volúmenes: unos cincuenta.

En Filosofía adopta Croce el panteísmo idealista e historicista. Sigue el sistema de la evolución dialéctica de Hegel —tesis, antítesis, síntesis— que él encierra sin embargo dentro de cada grado del espíritu y que reforma y complementa con la teoría de los cuatro grados del espíritu absoluto. Sólo es el espíritu, que evoluciona históricamente sin trascender su inmanencia absoluta, pasando sucesivamente por los cuatro grados: los *dos teóricos*: 1) de la intuición creadora de la realidad —*momento estético*— y 2) del concepto —*momento lógico e histórico*—; y de los *dos prácticos*: 3) de la voluntad individual —*momento económico*— y 4) de la voluntad de lo universal —*momento ético*—. Contra Hegel, Croce sostiene que estos grados, lejos de oponerse, se integran, enriqueciéndose, el primero en el segundo, el primero-segundo en el tercero, y así sucesivamente sin detenerse jamás, pasando nuevamente del cuarto al primero, más enriquecido, etc.

Paradojalmente, a pesar de su hegelianismo, que inexorablemente conduce al estatismo totalitario y al panteísmo destructor de la libertad humana. Croce fué un liberal. Sin duda, a causa de ese liberalismo y del consiguiente laicismo, que defendió fanáticamente hasta el fin de sus días, Croce no supo captar en su auténtica realidad y menos justipreciar en su hondo valor la religión y la actividad religiosa. A diferencia de G. Gentile —su amigo y colaborador hasta el advenimiento del fascismo y hegeliano como él—, fué ciego para ver la realidad y el alcance de la religión, reduciéndola ligeramente a una mera deformación conceptual, a un pseu-

do-concepto a la vez que, en el terreno histórico su sectarismo le impedía ser objetivo con la Iglesia y su importante obra a través de los siglos. Contra ella dirigió particularmente sus invectivas.

La verdad es que Croce fué ciego no sólo para apreciar la religión sino para justipreciar en toda su significación la reacción de las diversas corrientes contemporáneas contra el hegelianismo, artificial y arbitrario en no pocos de sus aspectos, y que deforma y diluye el auténtico ser de las cosas y del hombre individual. Se encerró en su sistema y no supo ver lo que pasaba en torno a él.

Por eso, a pesar del gran prestigio que conservó hasta el fin de sus días —acaso más por su actividad estético-literaria que por la estrictamente filosófica—, la Filosofía de Croce hace tiempo carece de vigencia, y Croce mismo hace más de cuarenta años que tiene admiradores, pero no discípulos.

La Iglesia ha puesto todas sus obras en el *Index* de libros prohibidos.

MARIA MONTESSORI

El 7 de Mayo de 1952 falleció en Holanda María Montessori.

Se cierra con su deceso un brillantísimo capítulo de la Pedagogía contemporánea, en momentos en que las cruentas páginas de la historia europea que le ha tocado vivir, hablan a las claras de una crisis educacional, cuyo fruto es el hombre coetáneo.

María Montessori, que durante los últimos y más maduros de sus 82 años (había nacido el 30 de marzo de 1870 en Chiaravalle) ha ido apartándose de su formación naturalista inicial para entrar en carriles más conformes con su catolicismo, es la creadora del sistema de su nombre, tan grato a los partidarios de la neoeducación, principalmente en lo que se refiere al espíritu que supo infundir a la *Casa dei Bambini*. Su método, pese a las muchas y certeras críticas de que ha sido objeto, es utilizado aún en gran escala sin ser definitivamente superado; la Pedagogía enmendativa especializada, a la que debió su origen el método, es la que saca mayor provecho de él. Sus ideas acerca de la libertad en la educación resultan hoy un tanto pueriles.

Entre sus obras más conocidas cuentan: *Pedagogia Scientifica* (1909); *Autoeducazione* (1916); *L'Enfant* (1936), etc., todas ellas vertidas al castellano.

La Doctora Montessori fué ejemplo de poder de vocación y condiciones de espíritu en la obra educativa.

XXV ANIVERSARIO DE LA REVISTA "CRITERIO"

La Revista *Criterio*, de Buenos Aires, acaba de cumplir 25 años de existencia. Fundada en 1928 por un grupo de intelectuales católicos, bajo la dirección de Atilio Dell'Oro Maíni y de Tomás Casares, fué dirigida luego por Enrique Osés, para ser tomada definitivamente por Mons. Dr. Gustavo J. Franceschi, quien la viene dirigiendo desde 1932, compartiendo esta tarea con él, desde hace algunos años, el Pbro. Luis R. Capriotti.

En sus casi 1200 números, la Revista ha cumplido ejemplarmente la misión que se propusiera desde un comienzo: esclarecer con la luz de la

verdad cristiana los problemas más diversos que, a través de su larga trayectoria, abarcan realmente todos los temas que pueden interesar al hombre actual, en materia de Teología, Filosofía, Sociología, Literatura, Historia, Música, Teatro, Cine, Bibliografía, etc. Con fidelidad y tesón sin desmayo y con la urgencia de los problemas y realidades que reclaman la solución cristiana, *Criterio* ha dado a los católicos esa palabra justa y segura que ellos necesitan y reclaman para cada momento y situación. Y en este aspecto descuella la labor impropia y extraordinaria de Mons. Franceschi, quien con su inmensa erudición y seguridad doctrinal, número tras número, en sus artículos editoriales —que se aproximan al millar— ha venido ejerciendo un magisterio ejemplar sobre las inteligencias de los católicos de Argentina y América.

A través de sus 25 años de labor, *Criterio* no sólo ha ofrecido solución a los problemas de cada día, sino que, por su misma índole de Revista de principios, ha reunido un inmenso tesoro de doctrina —formado por los artículos de su Director y de los más caracterizados escritores católicos del país y del extranjero—, a la vez que un acervo documental inapreciable de textos de la Santa Sede, de la Jerarquía eclesiástica y de otras Instituciones.

Ampliamente difundida y estimada en todo el ámbito de Argentina, América y Europa, *Criterio* cumple sus 25 años de existencia llena de vida y vigor, promisor de largos y brillantes años, aún más fecundos que los hasta ahora tan brillantemente cumplidos.

Que Dios Nuestro Señor bendiga al Director y a todos cuantos con él colaboran en esta magnífica obra de la inteligencia católica argentina, para que siga produciendo con creces los frutos de verdad y bien, que hasta ahora nos ha brindado.

ARGENTINA

El Sábado 18 de Abril, en el Salón de Actos de la Municipalidad de la Ciudad Eva Perón, tuvo lugar la inauguración de los *Cursos de Cultura Católica*. Su Director, Cgo. Dr. Octavio N. Derisi, delineó la labor que se ha de realizar durante el presente año; el Prof. Dr. Héctor A. Llambías disertó sobre *La Actitud del hombre contemporáneo frente a lo social*. El Coro Santa Cecilia de los Cursos, interpretó bajo la dirección del P. E. Lombardi un concierto de música sacra.

Se dictarán en el presente año los siguientes cursos: *Primer Año* (Lunes y Miércoles): Introducción a la Filosofía y Cuestiones de Lógica, por el Cgo. Dr. O. N. Derisi; Liturgia, por el Pbro. F. Arocena; Introducción General a la Sda. Escritura, por el R. P. C. Rodríguez Medina; Teología Fundamental, por el Pbro. Dr. E. Delfino. *Segundo Año*: (Martes y Viernes): Psicología y Ética, por el Pbro. G. Blanco; Teología Dogmática; Dios, en su Unidad y Trinidad y su Acción Creadora, por el Pbro. Dr. L. La Valle; Introducción especial a la Sda. Escritura: Libros históricos, por el Pbro. Lic. R. Primatesta; Teología Moral: Los Actos humanos, los hábitos y las virtudes en general, por el Pbro. Lic. J. Podestá. *Sede de los Cursos*: Calle 54 N°. 912.

—El 30 de abril se inauguró la nueva sede de los *Cursos de Cultura Católica de Bs. As.* (Río Bamba 1227). Ese mismo día y con motivo del co-

mienzo del nuevo año lectivo, pronunció una conferencia el Dr. Horacio J. Storni sobre *Visión Católica de la Sociedad de hoy*. La labor del presente año se desarrolla repartida en las siguientes instituciones: Escuela de Filosofía, Escuela Superior de Economía, Instituto jurídico, Instituto de Ciencias Sociales, Profesorado de Religión y Moral, Estudios literarios.

—Entre las actividades que el presente año desarrolla el Colegio de Estudios Universitarios, que dirige el Pbro. Dr. J. Meinvielle, y que atañen a la Filosofía, debemos mencionar: *Cátedra de Filosofía*, a cargo del Pbro. Dr. Juan R. Sepich. Tema: *El tema fundamental de la Filosofía: el ser*; *Cátedra de Filosofía hindú*, a cargo de Franz Kastberger (3 años). Se anuncia para el mes de Julio un *Cursillo de Metafísica y Gnoseología*, a cargo del Dr. César Pico. El Colegio ha invitado, para este año, a Sciacca, Thibon y Gheorghiu. Dirección: Uruguay 1227, Buenos Aires.

—El Ateneo Universitario de Santa Fe, por medio de su *Instituto de Filosofía* ha organizado un *Curso de Filosofía para 1953*, cuyo desarrollo está confiado a conocidas figuras de la Filosofía argentina. El Curso se divide en tres partes: *Introducción*; 2 conferencias, a cargo de L. Seligman Silva. *Iª. Parte*: El hombre moderno, Dios y la Filosofía; Carlos Marx y nosotros; El Existencialismo, Filosofía de nuestro tiempo; el Psicoanálisis: 12 Conferencias, a cargo de L. Etcheverry Boneo, J. Pichon Riviére, Enrique Pita, F. Castellano, respectivamente. *IIª. Parte*: Concepto y noticia histórica de la Filosofía Cristiana; Teología y Filosofía; Filosofía del Derecho; Metafísica de la Verdad; Filosofía de la Naturaleza; Filosofía del Acto humano; Filosofía del Arte: Esencia y Existencia de Dios: 19 conferencias, a cargo de H. Llambías, J. Funoll, J. Ojea Quintana, O. Catena, G. Knie, J. Bidaurreta, E. Mc Donagh, J. Izurieta Craig, A. Rodríguez y Olmos, H. Paragnoni, O. N. Derisi, respectivamente.

—Se anuncia el *Primer Congreso Argentino de Psicología*, a realizarse en la ciudad de San Miguel de Tucumán el mes de Octubre de 1953. Han aparecido ya dos boletines con informaciones acerca del Congreso. La correspondencia debe dirigirse a: Secretaría técnica del Congreso, Las Piedras 530, Piso 3, Tucumán.

—Ha aparecido el fascículo I, del volumen I de *Arqué, Revista de Metafísica*, que publica el Instituto de Metafísica de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Córdoba. Contiene trabajos de N. de Anquín, Fritz Joachim von Rintelen, M. Pinto y A. San Cristóbal. Redacción y Administración: Viamonte 149, Córdoba.

—La revista *Ciencia y Fe*, de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel ha publicado un Número Extraordinario (31 y 32), dedicado a la Exposición Bibliográfica de la Filosofía del siglo XX, acerca de la cual informó SAPIENTIA N.º 26 pág. 315. Este número de *Ciencia y Fe* contiene algunos trabajos leídos en la Exposición.

—El 9 de mayo, en la Biblioteca Madero de San Fernando, el Cgo. Dr. Octavio N. Derisi disertó sobre el tema: *Frente a la Crisis de la Filosofía y de la Cultura actual*. Con este acto comienzan las actividades culturales del Ateneo San Fernando, que dirige el Pbro. Hugo Sirotti.

—La Editorial Criterio, prepara la traducción de la *Initiation à la Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, de H. D. Gardeil. Sobre el valor de este tratado, véase SAPIENTIA N.º 27 pág. 75.

ALEMANIA

Como homenaje al Director del Instituto San Alberto Magno de Colonia, Mons. Bernhard Geyer, que acaba de cumplir 70 años, sus amigos y discípulos han publicado un magnífico volumen, *Studia Aibertina. Festschrift für B. Geyer zu 70. Geburtstabe*, suplemento de la célebre colección *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Colaboran eminentes personalidades del mundo científico europeo con trabajos de innegable trascendencia para la comprensión del pensamiento del Doctor Coloniense.

—La Editorial Herder, de Friburgo (Brisgovia) presenta el segundo y último volumen de la *Geschichte der Philosophie* de J. Hirscherberg. Abarca el idealismo alemán y las tendencias contemporáneas, sobre todo la fenomenología, el existencialismo, el marxismo y la escolástica.

—En Pullach falleció el 3 de junio de 1952 el P. Johann Schuster, S. J., conocido especialista en filosofía moral y social. Había nacido en Tauernfeld (Baviera) el 23 de marzo de 1887; discípulo y sucesor del P. Cathrein en su cátedra de Valkenburg (Holanda), continuó la obra de su maestro tanto en la enseñanza como en el libro: a él se deben las reediciones de la *Philosophia Moralis* de Cathrein, quien inspiró, por otra parte, su obra personal: *Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI* (1953) y *Philosophia Moralis* (1950).

BELGICA

La Comisión Organizadora del XI Congreso Internacional de Filosofía que tendrá lugar en Bruselas, del 20 al 26 de agosto, ha decidido publicar todas las comunicaciones tres meses antes de la apertura del Congreso, a fin de que cada miembro pueda prepararse concienzudamente para las discusiones. Según el último boletín informativo, han sido presentados ya más de 400 comunicaciones.

—La *Revue Internationale de Philosophie* ha dedicado el fascículo N°. 21 al estudio de *La Filosofía del Iluminismo*; el 22, al tema: *Psicología y Filosofía*. Un fascículo doble (23-24) se destina a *Berkeley*, con motivo del segundo centenario de su muerte.

ESTADOS UNIDOS

En la Universidad de Notre Dame (Indiana) tuvo lugar el 7 y 8 de abril de este año, la 27ª. reunión de la *American Catholic Philosophical Association*. El tema fué *Filosofía y Unidad*.

—El filósofo George Santayana, de origen español, que fuera profesor de filosofía en la Universidad de Harvard, ha fallecido en Roma el 26 de septiembre de 1952.

—El 20 de abril tuvo lugar en la New School for Social Research de Nueva York, la 31ª. reunión de la *Conferencia sobre Métodos en Filosofía y en Ciencias*. Se estudiaron dos temas: I) Relatividad y Cosmología; II) el método científico en el psicoanálisis.

—En el pasado mes de mayo se reunió en Nueva York la *Metaphysical Society of America*.

—El St. Mary's College de Kansas City, (Missouri) ha comenzado la

publicación del *Theology Digest*, que reúne los artículos más interesantes aparecidos en las revistas teológicas de todo el mundo.

—Con un prefacio de D. V. Quine, de la Universidad de Harvard, el P. Joseph Clark S. J. ha publicado *Conventional Logic and Modern Logic*. Trátase de un estudio histórico que se desarrolla en tres capítulos: Lógica aristotélica, Lógica tradicional y Lógica escolástica, cuyo objetivo es mostrar cómo la lógica moderna hállase implicada en la lógica clásica.

ESPAÑA

En los días 8 - 15 de abril se ha realizado en Madrid la Segunda Semana Española de Filosofía. Tema: *El Problema del Mal*.

—En los meses de febrero - marzo el Prof. Juan José López Ibor dió un cursillo en el Ateneo de Madrid acerca de *El Psicoanálisis y la idea del hombre*. En marzo - abril, en el mismo Ateneo, Antonio Millán Puelles desarrolló el tema *El Sentido del Misterio en Filosofía*, a través de doce lecciones.

—En los días 8 - 12 de octubre de 1953, se celebrará en España el VII Centenario de la Universidad de Salamanca. Se anuncia con tal motivo una Asamblea de Universidades Hispánicas.

—Se acaba de jubilar por edad en la cátedra que ocupaba en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, el conocido filósofo español Don Juan Zaragüeta.

—Ha aparecido el N.º. 1 de *Estudios Filosóficos*, órgano oficial del Estudio General de Filosofía de los Padres Dominicos, de Las Caldas de Baysa (Santander).

FRANCIA

Acaba de aparecer, como cuarto volumen de la colección *Problèmes et Doctrines*, dirigida por Régis Jolivet, la obra de Jules Chaix-Ruy: *Les dimensions de l'être et du temps*. Editó Vitte, Lyon-Paris.

—En la editorial Bordas ha visto la luz la obra de René Bertrand-Serret *La Superstition Transformiste*.

—Con el título de *Présence et Pensée* (Ed. Beauchesne) Hans von Balthasar ha dedicado un libro al estudio de la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa.

—Ha aparecido en volumen XXIX de la *Bibliothèque Thomiste*, que dirige M. D. Chenu. Trátase de la obra de J. Isaac O. P.: *Le Peri Hermeneias en Occident de Boece a Saint Thomas*. De esta obra se ocupará próximamente SAPIENTIA.

Hector Julio & Ernesto Díaz S.A.

Industrial y Comercial y de Representaciones
Importaciones - Exportaciones

Montevideo 513 T. E. 35 - 1407 - 35 - 1673
BUENOS AIRES

CERERIA

LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA
LITURGICA Y DE ESTEARINA
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — T. E. 34 - 1798
Buenos Aires

ANTORCHA

Periódico de la J. A. C.

Suscripción: 12 números \$ 6.00
Suscripción protectora... \$ 10.00

Redacción, Administración, Suscripciones
y Avisos

Bartolomé Mitre 2560 - T. E. 47 - 1217
Buenos Aires R. Argentina

**CAMISAS
DE HOMBRE**



PATENTE 18444

SI USTED ES
hombre práctico...

**Use Camisas con
Mangas Graduables**

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95
U.T. 34, Def. 0959
Buenos Aires

**¿ES UD. AMANTE DE LA DIVINA
PALABRA?**

Suscríbase a

REVISTA BIBLICA

dirigida por los Padres del Verbo Di-
vino. Revista única en su género; útil
a los laicos que desean conocer y
apreciar la Sgda. Escritura y a los sa-
cerdotes para el estudio y predicación
de la palabra de Dios.

Para suscribirse envíe \$ 15.— a "Re-
vista Bíblica", Editorial Guadalupe, Vi-
lla Calzada, F. C. N. G. Roca.

LECCIONES SOBRE EXISTENCIALISMO

por

ROGER VERNEAUX

De manera clara y profunda este libro hace el balance de la filosofía llamada existencial y estudia la doctrina de la existencia desde KIERKEGAARD y HUSSERL, hasta **SARTRE y MARCEL**

PRECIO \$ 30.-

Editó: CLUB DE LECTORES

Aristocracia en Libros

★

De venta en Librería Católica Acción

EMPORIO DE MISALES

Rivadavia 538

Buenos Aires

Obras en venta en la Administración de "SAPIENTIA"

Raimundo Paniker: — "F. H. Jacobi y la Filosofía del Sentimiento".....	\$ 3.—
Guillermo Blanco: — "El concepto de pasión en Santo Tomás".....	" 1.—
Octavio N. Derisi: — "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista", 2ª. ed., I. t.....	" 25.—
II. tomo	" 25.—
— "Los fundamentos Metafísicos del orden moral".	
Ya apareció segunda edición corregida y notablemente aumentada, publicada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía de Madrid.	
— "Lo eterno y lo temporal en el arte". (Agotado)	" —
— "La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás".....	" 20.—
— "Concepto de la Filosofía cristiana" (3º millar)	" 8.—
— "La Psicastenia"	" 3.—
— "Ante una nueva edad"	" 3.—
— "Esbozo de una Epistemología tomista"	" 8.—
— "La Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce"	" 10.—
— "Las dimensiones de la persona y el ámbito de la cultura".....	" 3.—
— "El Arte cristiano" (Agotado)	" —
Grabmann-Derisi: — "La doctrina espiritual de Santo Tomás de Aquino".....	" 15.—
— "La filosofía de la cultura de Santo Tomás de Aquino".....	" 10.—

N. B.: A los suscriptores de SAPIENTIA se les hará un descuento del 15 o/o, y no se les cobrará el gasto de envío.

Dirección: Seminario Mayor "San José" - 24 - 65 y 66. EVA PERON, F. C. Nac. G. R.



Artículos Finos

PARA REGALOS

Magníficas colecciones de objetos
útiles, finos y elegantes para
obsequio. Juegos escritorio, carteras,
billeteras, papel carta, etc.

REVISTA DE TEOLOGIA

DIRECTOR: Monseñor Dr. Enrique Rau

En REVISTA DE TEOLOGIA colaboran los mejores escritores del país y del extranjero.

Aparece cuatro veces al año

Suscripción anual: \$ 40.— — Número suelto: \$ 10.—

Dirección: Seminario Mayor "San José" 24 - 65 y 66

EVA PERON

(Argentina).

CIENCIA Y FE

REVISTA TRIMESTRAL

Publicación de las Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús.

Director: ISMAEL QUILES, S. J.

Suscripción anual \$ 40.— — Número suelto \$ 10.—

Administración: H. Yrigoyen 2005, Buenos Aires. — T. E. 48-7051.

CRITERIO

REVISTA DE CULTURA CATOLICA

Aparece los segundos y cuartos jueves de mes.

Director: Mons. Gustavo J. Franceschi.

SUBSCRIPCION

Añual \$ 60.— — Semestral \$ 40.— — Número suelto \$ 3.50. — Número atrasado \$ 5.—

Dirección y Administración: Alsina 840, 2º. Piso, Buenos Aires.